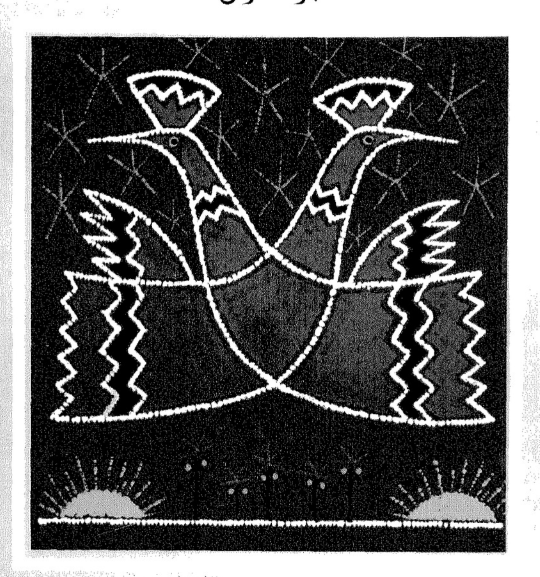
كتاب العربي ٦٥
AL-ARABI

حوار المشارقة والمغاربة

الجزء الأول



مجموعة من الكتاب

الأستاذ الدكتور / خالد عزب

الإسكندرية

إهـــــداء ٢٠٠٦

حوار المشارقة والمغاربة

(الجزء الأول)

مجموعة من الكتاب



رئيس التحرير

د. سليمان العسكري

سلسلة فصلية تقدم مجموعة من المقالات
والموضوعات لكاتب واحد
أو موضوعا واحداً تتناوله عدة أقلام.

العربي
٦٥

عنوان الكتاب: حوار المشارقة والمغاربة- الجزء الأول
المؤلف: مجموعة من الكتاب
الناشر: وزارة الاعلام - مجلة «العربي»

الطبعة الأولى: ١٥ يوليو ٢٠٠٦

رقم الإيداع في مكتبة الكويت الوطنية :
Depository Number: 2006/359

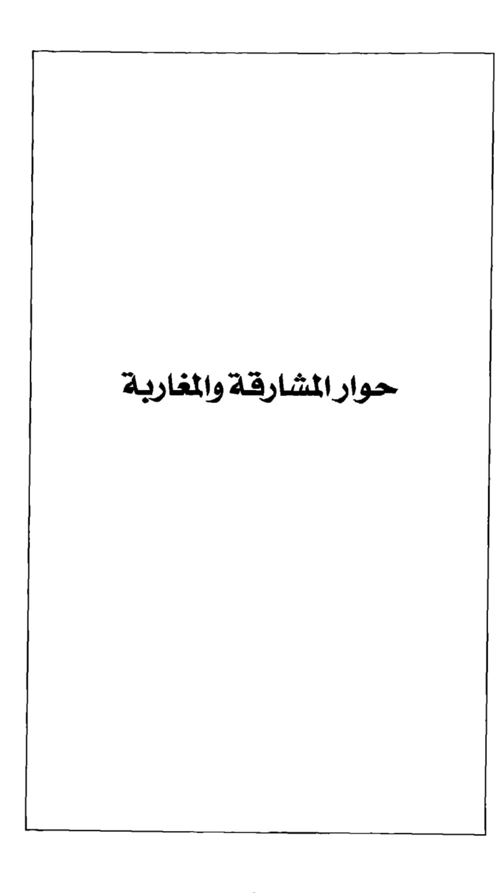
ردمك: ٤ - ٢٨ - ٣٨ - ٩٩٩٠٦ ISBN: 99906-38-28-4

العنوان: ص.ب: ٧٤٨ الصفاة - الكويت - الرمز البريدي: ١٣٠٠٨
بنيد القار - قطعة ١ شارع ٤٧ - قسيمة ٣

Al -Arabi Book, 65 th
The Dialogue of the Eastern & Western Arab Countries
15 july 2006
Publisher: Ministry of Information - AL-Arabi Magazine.

E. mail: alarabimag@alarabimag . net

الغلاف يحمل شعار الندوة بتصميم : حلمي التوني
تصميم الكتاب : حافظ فاروق



حوار المشارقة والمغاربة

الثقافة العربية وسحر التنوع

د. سليمان إبراهيم العسكري

بدأت قصة هذا الكتاب عندما قام وفد من اتحاد كتاب المغرب بزيارة مجلة العربي، كانوا نخبة متميزة من الشعراء والنقاد والباحثين، واقترح الشاعر حسن النجمي رئيس اتحاد كتاب المغرب في ذلك الوقت والذي كان موجودا ضمن الوفد، أن تقوم مجلة العربي بعقد ندوتها السنوية في المغرب، بدلا من أن تقيمها في موطنها التقليدي بالكويت، وكان الهدف من وراء ذلك هو المساهمة في تدعيم أواصر الثقافة العربية حين تنقل مجلة كالعربي جزءا من نشاطها من حافة شاطئ الخليج شرقا، وهي أول بقعة من وطننا العربي، إلى أقصى بقعة على ضفاف الاطلسي غربا، كانت الفكرة جذابة وخلابة، وعكفنا - مجلة العربي والإخوة من اتحاد كتاب المغرب - معا لمناقشة هذه الفكرة وبلورتها حتى تأخذ طابعها النهائي من خلال عشرات المكالمات والمراسلات، واتفقنا على أن يكون العنوان الأساسي للندوة هو «حوار المشارقة والمغاربة»، ولكن لسوء الحظ حالت التنظيمات الإدارية والمالية دون تنفيذ الندوة بالشكل الذي كنا نطمح إليه، ولكن الفكرة لم تمت، وكان البديل أن يكون اللقاء في الكويت - بيت العربي - وأن نجهز للقاء حافل للمشارقة والمغاربة معا على صعيد واحد، في حوار مفتوح وحر، وأن يطرح في هذا اللقاء دون أي حساسيات كل نقاط التباعد والتقارب، وقد دعي إلى هذه الندوة حوالي مائة من الكتاب والأدباء العرب.

كان اللقاء مليئا بالدفء والاختلاف أيضا، وخاصة حول قضايا المركز والأطراف، ولكن الهدف الأساسي كان هو وضع العلاقة بين مشرقنا ومغربنا في مكانها الصحيح، فيجب ألا يكون الاختلاف سببا للفرقة، ولكن دعما للإيمان بحرية التنوع، من هنا كان إصراري على إضافة سطر آخر لعنوان الندوة هو «الوحدة في التنوع»، فلقد مضى ذلك الزمن الذي كنا نقسر فيه أنفسنا على التفكير بشكل واحد، والحديث بلسان واحد، سعيًا إلى الوحدة العربية التي كنا نظن أنها لن تتأتى إلا من خلال التطابق، فقد أصبح السحر الحقيقي الذي تكتسبه أي ثقافة يأتي من خلال تنوعها ومقدرتها على التغيير.

وقد كشفت ندوة «حوار المشارقة والمغاربة – الوحدة في التنوع»، عن أهمية هذا الموضوع، ليس بالنسبة لمجلة «العربي» فقط، وإنما أيضًا للواقع الراهن في الثقافة العربية. وقد كانت غاية هذه المطبوعة منذ أعدادها الأولى أن تكون صلة وصل، وجسر تلاق بين مشرق العالم العربي ومغربه، وبين شماله وجنوبه، وكانت دائما ـ وآمل أن تظل كذلك ـ بمنزلة السفير فوق العادة، الذي يتجاوز الحدود الجغرافية بأبعادها السياسية، ويعلو على الخلافات اللحظية، ومن يتصفح عددها الأول الذي صدر في الأول من ديسمبر عام ١٩٥٨، فسوف يجد أنها قد نشرت ثلاثة استطلاعات مصورة، أحدها عن البحرين، وهي أقصى نقطة في الشرق العربي، وثانيها عن تمور العراق الجار الأبدي، وثالثها عن ثورة الجزائر المجيدة التي كانت في ذلك الوقت في أوج اشتعالها، للتخلص من نير الاستعمار الفرنسي. وظل هذا دأب «العربي» على امتداد مايقارب نصف قرن من عمرها، تجمع على صفحاتها البلدان والأشخاص والأفكار والإبداعات من أقصى الشرق العربي حتى أقصى مغربه.

وقد آمن القائمون على «العربي» من مسئولين وعاملين، أن القوة الحقيقية للمجلة – كمطبوعة رائدة – تكمن في هذا التنوع، وفي

قدرتها على آن تجعل من صفحاتها ساحة تتقابل فيها الأفكار، تتحاور وتتجاور وتتصارع دون قيد جغرافي أو حَجْرٍ فكري.

ويمثل هذا الموضوع الأهمية نفسها بالنسبة لواقع الثقافة العربية، ففي هذه الأيام تهدد رياح العولمة كل الهويات الوطنية المهتزة، وتوشك أن تمحوها أو تهمشها. والثقافة العربية مثل العديد من الثقافات العتيقة مهددة بهذا التحدي، فهي لا تعاني أمراض التخلف التي يعانيها المجتمع العربي فقط، ولا وهن درجة الحرية الممنوحة لها، ولا اختناق عوامل الإبداع والابتكار فيها فحسب، ولكن الخطر الأكبر على هذه الثقافة، هو خضوعها لعوامل الفرقة والتناحر بين عناصرها المختلفة، والسعي من جانب بعض أطرافها لإلغاء الآخر واستبعاده، أو حتى تجاهله والتقليل من دوره فيها.

إن قوة الثقافة العربية هي في وحدتها المتنوعة، وفي تنوعها الذي يتدفق كنهر نحو مصب واحد، فقد بزغ نورها مع الدين الإسلامي، وانتشرت بانتشاره، فهي لا تخص بلدًا بعينه، ولا شعبًا بمفرده، ولا جماعة عرقية مهما بلغت درجة أصالتها. وإنما تخص جماع روح هذه الأمة، فهي نتاج الباحثين عن جوهر الحياة، والغواصين في مياه الخليج العربي، وانطلاق القبائل المتعددة الأنساب في الصحراء العربية، وثمار الفلاحين ذوي الحرث والغرس على ضفاف أنهار النيل ودجلة والفرات وبردى، والرعاة الأشداء على جبال الأطلس، وهي تخص أبناء المدن، وبدو الواحات، ومدرسي القرى المعزولة، وتخص أيضًا تلك العرقيات والإثنيات المتعددة التي تعيش في وطننا العربي، والتي تجمعنا معها أواصر الجغرافيا والتاريخ، ووشائج الدين، الأكراد في الشمال والبربر في الغرب، والقبائل الإفريقية في الجنوب.

كان هدفنا من خلال هذا الحوار هو التطلع إلى الأمام، وليس النظر إلى الوراء لتعميق الخلاف، أو للتأسف على ما فات، فالأسف تبديد

مروع للطاقة، لا يصلح للبناء فوقه بقدر ما يغري بالغوص فيه.، وكل ما يقال عن مركزية الثقافة العربية. وعن الانفصال بين مشرقها ومغربها، وعن العربي والمستعرب، والأصيل والوافد، كلها مسميات فقدت معناها، وفات أوانها، لأنها من مخلفات الضعف والفرقة والانحطاط. إننا في حاجة إلى رؤية تجمعنا معًا، إلى تضافر كل التيارات الفكرية والسياسية من أجل تجديد هذه الثقافة، وجعلها عصرية موضوعية قائمة على إعمال العقل، وليس على الجهل والخرافة. نريدها ثقافة مؤثرة في الناس، محافظة على تراثهم، مستخرجة من هذا التراث كل ما هو إيجابي وصالح لظروف العصر، نريدها أن تأخذ مكانتها في التعبير عن شخصيتنا وحضارتنا وعن استشرافنا للتقدم وليست دليلاً على التخلف.

من أجل هذا تأتي أهمية هذا الكتاب الذي تصدره «العربي» في جزأين متتالين، يجمع أوراق هذه الندوة، وأهم ما قيل فيها من آراء، لعلها تعطي للقارئ العربي صورة عن ذلك الحوار الثقافي الخلاب، الذي جمع بين مشرق الأمة ومغربها.


حوار المشارقة والمغاربة
الوحدة في التنوع

المحور الأول

المشارقة والمغاربة علاقات وقضايا تاريخية

- د. جابر عصفور
- د. محمود إسماعيل
- د. عبد الجليل التميمي
- د. نواف عبد العزيز الجحمة
- د. قاسم عبده قاسم

حوار المشارقة والمغاربة
وتحول صيغة المركز والأطراف

د. جابر عصفور*

يبدو لي أنه لابد من استهلال هذه الورقة بثلاث ملاحظات استهلالية. الأولى أن عنوان هذه الندوة يشير إلى ثنائية دالة، لا تأخذ العلاقة بين طرفيها شكلاً واحدًا متصلاً في كل الأحوال، بل تتغير هذه العلاقة في مدى يجمع ما بين المغايرة والتعارض (الذي يقوم على التوتر) والتكامل، وهي أنماط ثلاثة انتهيت إليها بعد تأمل تجليات العلاقة بين الطرفين في الثنائية، وأطرحها في هذا المقام على سبيل الاختبار الأولي لسلامة منطلق التصنيف لتجليات العلاقة بين طرفي الثنائية التي لا تتخذ شكلاً واحدًا، في كل الأحوال .وقد يؤدي الترتيب الذي أقترحه معنى من معاني التأريخ، لكن ينبغي الاحتراز من شراك هذا المعنى على إطلاقه، فعلاقة المغايرة بين طرفي الثنائية - في مجلى من مجالي الوعي بها - تبدو أقدم - مثلاً - من علاقة التعارض القائمة على التوتر. ولكنها ليست بالضرورة أقدم من علاقة التكامل التي لا تزال تجلياتها موصولة على امتداد عصور الثقافة العربية، ولايزال حضورها مرجوًا في أفق المستقبل

* الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة - مصر

الحواري لهذه الثقافة. أعني الأفق الذي يستبدل بنمط التعارض المتوتر نمط المغايرة التي يحتويها التكامل في تنوعه الخلاق.

أما الملاحظة الثانية فتتصل بمعنى «المغاربة» و«المشارقة» الموجود في عنوان الندوة، فمن الواضح أن كلا المعنيين ليس ثابتًا، واستخداماته المتباينة تستحق التنبيه. ودليل ذلك أن كلمة «المغاربة» تستخدم أحيانًا على سبيل التوسع الكامل لتشمل كل أقطار المغرب العربي، أو الأقطار المغاربية كما يقال في هذه الأيام، ابتداءً من ليبيا، مرورًا بتونس والجزائر والمغرب، وانتهاء بموريتانيا أو «شنقيط» التي انتسب إليها كثير من العلماء من آمثال أحمد الشنقيطي (١٨٧٢ - ١٩١٢) صاحب كتاب «الوسيط في تراجع أدباء شنقيط). وقد تستخدم الكلمة على سبيل التغليب فتعني تونس والمغرب والجزائر إلى حد ما، أو تستخدم على سبيل الاختصار الذي يختزل المغرب في تونس والجزائر، أو الذي يقصد إلى قطر واحد هو المغرب. وفي المقابل، فإن كلمة «المشارقة» تشير - غالبًا - إلى الجناح الشرقي من العالم العربي، ابتداء من مصر، مرورًا بلبنان وسورية والعراق وفلسطين والأردن، ولكنها يمكن أن تتسع لتشمل إلى جانب الأقطار السابقة أقطار الخليج والجزيرة إلى اليمن. وقد يقابل هذا الاتساع في الدلالة الاختزال الذي يختصر مدلول «المشارقة» في عدد أقل من الأقطار التي يمكن أن تتناقض، فتغدو واحدة فحسب، هي مصر، على نحو مانجد في عدد من الكتابات التونسية والمغربية.

ولكن أيًا كان الاختزال، فإن الدلالات السائدة في الاستخدام، خصوصًا في هذا المقام، تنحو إلى التعميم، وحتى لو اختزلت في قطر فإن هذا القطر يغدو تمثيلاً لغيره.

وتفضي هذه الملاحظة إلى أخرى ثالثة لابد من الالتفات إليها، وهي أن تأمل تجليات العلاقة بين طرفي الثنائية «المغاربة» و«المشارقة» أو العكس - خصوصًا حين يكون مقرونًا بكلمة «الحوار» التي تهدف إلى «إثراء الثقافة العربية - لا يمكن أن يتم إلا نتيجة الشعور بوجود

خلل في العلاقة الحوارية القائمة، وسعي إلى مواجهة هذا الخلل بما يؤكد المعنى الإيجابي للحوار الخلاّق الذي يثري الثقافة العربية. ومن المؤكد أن هذا النوع من الحوار لو كان قائمًا على أكمل وجه ما احتاج إلى لفت الانتباه إليه، ولا انعقدت هذه الندوة التي تهدف - فيما تهدف - إلى تعميق الحوار وإثرائه، وذلك بما يقضي على سلبيات قائمة، أو حساسيات موجودة، أو حتى أوهام يمكن أن تستقر، ومن غير الصحي تجاهلها.

وقد أحسنت مجلة «العربي» صنعًا عندما اختارت هذا الموضوع لتتدارسه في ندوتها السنوية، فهي - بهذا الصنيع - تسهم في إنطاق بعض المسكوت عنه في الثقافة العربية المعاصرة،وتقوم بتسليط الضوء الكاشف الذي يقضي على الاحتمالات السلبية للعقبات التي تتضخم في العتمات، بعيدًا عن الضوء، وعن الحوار الذي يضع كل شيء موضع المساءلة دون حساسي أو حرج. ولاشك أن المصارحة مطلوبة في هذا النوع من المساءلة، وقبلها لابد من تأمل كل تجليات العلاقة بين «المشارقة» و«المغاربة» - أو العكس بلا تمييز، أو أولويات - واكتشاف أنماطها الممكنة، وذلك لكي لا تختزل هذه الأنماط في نمط واضح قد يكون هو السلبي مع ارتفاع حدَّة الحساسيات التي نتركها دون مراجعة أو مساءلة.

ولذلك، فأنا أبدأ هذه الورقة بمحاولة تصنيف الاحتمالات الممكنة لتجليات هذه العلاقة التي أحصرها في ثلاثة أنماط على النحو التالي:

أما النمط الأول الخاص بالمغايرة فهو النمط الذي تراكم عبر العصور، وذلك في اتجاه البحث عن خصوصية ينفرد بها كل إقليم من أقاليم الأدب العربي أو الثقافة العربية. وهو الأمر الذي دفع أبامنصور الثعالبي في القرن التاسع الميلادي (٣٥٠ - ٤٢٩هـ) صاحب «يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر» إلى الترجمة لأدباء عصره حسب الأقاليم والأقطار التي وُلِدُوا فيها. ولذلك تناول القسم الأول

من كتابه الإقليم الذي يبدأ من الشام شرقًا إلى المغرب غربًا، والثاني العراق، والثالث إيران، والرابع خراسان وما وراء النهر. وقد تابعه في ذلك علي بن الحسن الباخرزي من رجال القرن العاشر الميلادي (توفي سنة ٤٦٧هـ) صاحب «دمية القصر وعصرة أهل العصر» الذي مضى في التقسيم الجغرافي إلى غايته. وكان ذلك في موازاة وعي أهل الأندلس - إذا ركّزنا على إقليم بعينه - بخصوصية ما يبدعون، وحرصهم على الاختلاف عن «المشارقة» حتى لا يقال في إنتاجهم العبارة الشهيرة «هذه بضاعتنا رُدَّت إلينا» التي قالها الصاحب بن عباد حين عرض عليه كتاب «العقد الفريد» لابن عبد ربه الأندلسي. ولذلك وجدنا أبا الحسن: علي ابن بسام الشمنتريني الأندلسي الذي عاش بين القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد (٤٧٧ - ٥٤٢هـ) يكتب كتابه «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» ليعدّد إنجازات أهل الأندلس، وذلك دون أن ينسى في مقدمته أن يعيب على من يتابع منهم متابعة التقليد ما يفعله المشارقة، ويسرف في تمجيده، قاصدًا بذلك تأكيد خصوصية إبداع موطنه الذي تميز بإنجازه في «الموشحات» و«الأزجال» إلى جانب غيرها من الإنجازات.

وقد اتخذ الوعي بالخصوصية أشكالاً متعاقبة في العصر الحديث، ابتداءً من الوعي بضرورة تميّز الإبداع الوطني وابتعاده عن تقليد كل من التراث القديم والأدب الأجنبي بما يفقده هويته، والتركيز على ملامح بيئته النوعية - في علاقتها بالتاريخ - بما ينتج أدبًا وطنيًا، أو أدبًا قوميًا، إذا مضينا مع التسمية التي شاعت في مصر - على سبيل المثال - بفضل كتابات الرعيل الذي ضم أمثال محمد حسين هيكل وأحمد ضيف ومصطفى عبدالرازق وعبدالحميد حمدي وعباس العقاد، وغيرهم من أبناء جيل ثورة ١٩١٩ الذين تخلّق مفهوم «الأدب القومي» في أذهانهم نتيجة استجابات ثلاث على وجه التحديد. أولاً: الاستجابة الوطنية إلى الحضور العدائي المستفز للآخر المستعمر الأجنبي، ومن ثم تأكيد ملامح الهوية الوطنية في مواجهته، ومقاومته

بالاعتماد على عناصر المقاومة المرتبطة بأصول الهوية وتطلعها إلى الاستقلال التام والخلاص من التبعية، ثانيًا: الاستجابة الإبداعية التي اكتمل وعيها الذاتي بحضور الآخر الثقاف، وهي الاستجابة التي أبرزتها كتابات أدبية من صنف رواية «زينب» لمحمد حسين هيكل وتماثيل محمود مختار وموسيقى سيد درويش، ثالثًا: الاستجابة الفكرية التي اتخذت صفة النظرة الوضعية إلى حاضر الأنا الوطنية من حيث صلتها بأصولها التاريخية من ناحية، وعبقرية موقعها الجغرافي الفريد من ناحية ثانية.

وقد أدَّتْ دعوة الأدب القومي التي أشاعها روّادها إلى إنشاء «كرسي» جديد في الأدب تحت عنوان «الأدب القومي» وذلك على نحو ما طالب محمد حسين هيكل سنة ١٩٢٥، على صفحات جريدة «السياسة» التي رأس تحريرها، وقد تحققت دعوة هيكل عندما أصبح وزيرًا للمعارف العمومية، فاستصدر مرسومًا ملكيًا في أبريل ١٩٣٩ بإنشاء كرسي خاص للأدب المصري في العهد الإسلامي بكلية الآداب جامعة القاهرة. ونتيجة لذلك، انتقل أحمد أمين (١٨٨٦ - ١٩٥٤) من كرسي الأدب العربي إلى كرسي «الأدب المصري» وظل فيه إلى أن وصل أمين الخولي (١٨٩٥ - ١٩٦٦) إلى المرتبة الجامعية التي تؤهّله لشغل الكرسي فشغله سنة ١٩٤٣ وتولَّى تدريس الأدب المصري الذي أصدر كتابه عنه في السنة نفسها. وكان كتاب الخولي «في الأدب المصري» (الذي طبعته مطبعة الاعتماد في القاهرة سنة ١٩٤٣) العلامة البارزة الثانية من مراحل تأسيس مفهوم الأدب القومي الذي سرعان ما تحول إلى عملية تأصيل لما أطلق عليه - لاحقًا - اسم «النظرية الإقليمية» في دراسة الأدب العربي، وهي النظرة التي تكاملت مع كتاب الخولي على وجه التحديد، ومضى بها تلامذته إلى نهايتها الطبيعية، ومنهم عبداللطيف حمزة (١٩٠٧ - ١٩٧٠) بكتابه «الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول». وكان من نتيجة هذه النظرية أن أخذ عدد من الباحثين، في عدد من الأقطار

العربية، البحث عن الخصائص الأدبية التي تتجاوب والخصائص البيئية لكل قطر.

وقد أثارت هذه النظرية حنق عدد غير قليل من المثقفين العرب الذين لاذوا بشعار العروبة بوصفه هوية معلنة في مواجهة الاستعمار الفرنسي أو الإيطالي أو الإنجليزي. وهو الحنق الذي جعلهم لا يرون في مفهوم الأدب القومي سوى دعوى فرعونية، على نحو ما سنرى في بعض رسائل الشابي (١٩٠٩ - ١٩٣٤) وصديقه محمد الحليوي (١٩٠٧ - ١٩٧٨) بعد قليل.

وكان من الطبيعي - والأمر كذلك - أن تُواجه النظرية الإقليمية اعتراضات جذرية من المفكرين القوميين، وبخاصة ساطع الحصري الذي خص النظرية بكتاب لهدم أسسها، وذلك من منطلق تأكيد وحدة الأدب العربي والثقافة العربية. وهي الوحدة التي خشى ساطع الحصري أن تُقَوِّضَ «النظرية الإقليمية» أسسها المعنوية، ولذلك استبدل بحضور الأقاليم المنفصلة وحدة الأقاليم العربية ثقافة وأدبًا، وذلك عبر التاريخ المشترك الذي ظل - مع اللغة والمشاعر المشتركة الواحدة - عنصرًا تكوينيًا للقومية العربية التي دافع عنها، وأكد حضورها، ساطع الحصري بكتاباته العديدة التي تركت أثرها على امتداد الوطن العربي. وقد كان من هذه الآثار - في المجال الأدبي - نقض النظرية الإقليمية بتأكيد عناصر التشابه التي تغلب عناصر الاختلاف، ووحدة التقاليد التراثية التي صنعت وحدة الأدب. ومن هذا المنظور، انطلق عبدالعزيز الأهواني في كتابه العلامة «ابن سناء الملك ومشكلة العقم والابتكار» لنقض النظرية الإقليمية على نحو عملي من خلال تأكيد عوامل التشابه القومي التي تغلب عناصر الاختلاف الإقليمي. وهو الأمر الذي أفضى به إلى إثبات أن الشعراء العرب - خصوصًا المتأخّرين - عاشوا في دواوين السابقين عليهم أكثر مما عاشوا في بيئاتهم وأزمنتهم الخاصة، الأمر الذي ينفي النظرية الإقليمية من منظور التطبيق.

ولكن إذا كان أمثال ساطع الحصري وعبدالعزيز الأهواني أسهموا في تقويض أركان النظرية الإقليمية، من حيث ما تقترن به من معنى الجزر المنفصلة التي تستجيب كل جزيرة فيها إلى مكانها المتعامد على أزمنتها، فإن هذا الإسهام لم يقض على وعي الاختلاف الذي غرسته النظرية الإقليمية. وهو الوعي الذي ظل دافعًا للبحث عن ملامح إبداعية أو فكرية خاصة بكل إقليم على حدة، لكن بما لا يمنع من التسليم بالوحدة النهائية لملامح الأدب العربي، خصوصًا بعد أن تعدّل مفهوم هذه الوحدة وأصبحت وحدة قائمة على التنوع الذي يؤكد مغايرة العناصر التي يتكوّن منها الكل المركب، لكن بما لا ينفي عنه معنى الوحدة التي تزداد ثراء بتنوعها. وواضح - في هذا الاتجاه - أن نقد النظرية الإقليمية من القوميين ودفاع المتحمسين لها، وتعديلهم لمواقفهم في الوقت نفسه، قد أوجد قاسما مشتركًا بين الطرفين، وهو التسليم بوحدة الثقافة القومية على مستويات التعاقب والتزامن، ولكن بما يؤكد قيام هذه الوحدة على التنوع (وهو مغايرة المكوّنات) الذي ظل ولايزال مصدر ثراء لهذه الوحدة عند المؤمنين بها.

وأتصور أن هذا المنطلق هو الذي دفع باحثي الأقاليم العربية المختلفة إلى البحث عن خصوصيات مغايرة، وما محاولة بعض الزميلات والزملاء في جامعات الخليج تخصيص مقرر دراسي لما أسموه - في جامعة الكويت مثلا «أدب الخليج والجزيرة» - إلا مثال للبحث عن مغايرة المكونات. والأمر نفسه ينطبق على محاولات الذين يبحثون عن خصائص مغايرة للإبداع المغاربي تمايزه داخل وحدة التنوع الخلاق للأدب العربي المعاصر أو الحديث أو القديم. ومن الممكن أن نعد محاولة محمد عابد الجابري - في كتابه «بنية الفكر العربي» الذي صدر سنة ١٩٨٦ - لتأريخ الفكر الإسلامي بما يؤكد الخصوصية المغاربية - في إضافة ابن حزم وابن رشد وابن خلدون - علامة من علامات هذا التوجّه، حتى وإن شكّك البعض في دوافع

المحاولة، ورأى فيها نوعًا من الإقليمية الجديدة التي تنطوي على نعرة مغربية تدخلنا إلى دائرة النمط الثاني للعلاقة بين المغاربة والمشارقة.

أما النمط الثاني لثنائية المشرق/ المغرب فهو نمط التعارض المتوتر الذي أخذ يلفت الانتباه إلى حضوره منذ أواخر العشرينيات من القرن الماضي، وبدأ على هيئة علامات دالة، متناثرة، يمكن أن نجدها في كتابات المغاربة بالمعنى الأوسع للكلمة. وهي الكتابات التي انطوت على نوع من الضيق الذي ظل قائمًا من تجاهل المشارقة لجهود المغاربة، واقترن هذا الضيق بشعور التعالي الذي رآه (بعض) المغاربة في كتابات (بعض) المشارقة، فضلاً عن رد الفعل الانفعالي لذلك كله، والذي تجلّى في نوع من الآلية الدفاعية التي تستبدل الهجوم بالدفاع، ونفى القيمة عن الآخر سلبًا بإثباتها للذات إيجابًا.

ولم يخل الأمر - في هذا الاتجاه - من إعلان عدم الحاجة إلى كتابات «المشارقة» التي يمكن أن يستغني «المغاربة» عنها، وأن يبحثوا عن بديل لها في الأفق الواسع المتنوع الذي تفتحه اللغة والثقافة الفرنسية، وتلك نغمة تختلط فيها النزعة الإقليمية بنزعة تغريب (فرانكفورنية) ينتهي بها الأمر إلى النفور من المحيط العربي الذي يوصم بالتخلف عادة، ولحسن الحظ ظل هذا الاتجاه هامشيًا بالقياس إلى الاتجاه القومي (والديني) الذي ظل يُزَوِّدُ مشاعر الاستقلال بالقوة والحمية، ولكن ظل هذا الاتجاه موجودًا، ولايزال، في دائرة محدودة، وكتابة فرنسية، لكن يظهر له في الكتابة العربية، وفي العلاقات الثقافية المشرقية - المغربية، بين الحين والحين، ما يؤكد وجوده واستمراره.

وقد أغنانا أصحاب التوجهات القومية في الثقافة المغاربية عناء الرد على هذا التيار عندما سلطوا الضوء عليه، ووضعوه موضع المساءلة العقلانية، وذلك من حيث هو مظهر لتعارض داخلي في

الثقافة المغاربية، ومشكلة من مشكلاتها النوعية، وذلك من منظور المغايرة بينها وبين مشكلات الثقافة المشارقية التي لايزال يوجد فيها بقايا تيار «أنجلوفوني» لم ينته تأثيره السلبي تمامًا، ولا أظن أن هذا موضع المضي في مناقشة التعارضات الداخلية للمشكلات الموجودة في كل من طرفي ثنائية «المشارقة» و«المغاربة»، فالأهم من ذلك - حاليًا - مناقشة توترات العلاقة الثقافية بين الطرفين، وهي التوترات التي لا أحسب التعليق عليها مفيدًا في حال إجماله، أو تجريده، فالأكثر اتساقًا مع الموضوعية أن أعرض نموذجًا لها يعود إلى أواخر العشرينيات ومطالع الثلاثينيات من القرن الماضي، بوصفه نموذجًا تاريخيًا.

ولا أجد على ذلك أفضل من الرسائل التي تبادلها الشاعر التونسي الكبير أبو القاسم الشابّي (١٩٠٩ - ١٩٣٤) وصديقه محمد الحليوي (١٩٠٧ - ١٩٧٨) الذي ينتسب معه إلى الجيل نفسه، والمطامح والهموم الثقافية ذاتها، والحليوي أقل شهرة من الشابي، لكنه كان معروفًا في زمنه، وعاش سنوات طويل بعده، واصل فيها إسهامه الثقافي الذي لم يكن بقدر طموحه لانشغاله في مهنة التعليم التي عاقت انطلاقه الأدبي، وقد نشر كتابه «مع الشابي» في تونس سنة ١٩٥٥، كما كتب عن الأدب التونسي (١٩٦٩) ونشر قصائده بعنوان «تأملات». وقد دارت مراسلاته مع الشابي حول قضايا حاسمة شغلت أبناء جيلهما. وكان على رأس هذه القضايا توتر العلاقة بين «المغاربة» و«المشارقة» من منظور الشاعرين التونسيين اللذين أرى فيهما تمثيلاً لمواقف أشباههما من المغاربة، وقد نشر محمود الحليوي هذه الرسائل سنة ١٩٦٥ بعد مرور أكثر من ثلاثين عامًا على وفاة صديقه الشابي، وأعادت طبعها «مؤسسة عبدالعزيز البابطين للإبداع الشعري» في النشرة الخاصة لأعمال الشابي الكاملة التي أصدرتها بمناسبة احتفالها بمرور ستين عامًا على وفاته سنة ١٩٩٤، وقد أشرف على هذه الطبعة أبو القاسم كرو.

ويقدم محمد الحليوي الرسائل بمقدمة قصيرة، لكنها دالة في الإشارة إلى ابتداء معرفته بالشابي حين كان في مرحلة الطلب، سنة ١٩٢٥ على وجه التحديد، وكان الحليوي إذ ذاك طالبًا في «دار المعلمين» بينما كان الشابي طالبًا في «الزيتونة» ومقيمًا بالمدرسة «اليوسفية» في تونس العاصمة، ومنذ ذلك الوقت، وصلت بينهما صداقة عميقة، ابتدأت من محبة الأدب، والانتساب إلى حركات التجديد التي بدأت في المشرق العربي ومهاجره، والتي دفعت المتعطشين إلى التجديد في تونس إلى المضيّ في الطريق نفسها، أعني الطريق التي أسهمت في تعميق مجراها الثقافة الفرنسية التي عرفها الحليوي بحكم إتقانه اللغة الفرنسية التي قرأ بها - فيما قرأ - أعمال شكسبير، إلى جانب المترجمات - عن اللغات الأجنبية - إلى اللغة العربية التي اعتمد عليها الشابي الذي لم يكن يعرف لغة غير العربية، ويوضح الحليوي ذلك بقوله - في المقدمة:

«سرعان ما ملت إلى الشابي ميلاً كاملاً دون بقية الجماعة لأني لمست فيه مشابه من أفكاري وإعجابًا بنفس أعلام الفكر والأدب الذين كنت أعجب بهم وأتتبع آثارهم. وكنا في ذلك الوقت قد بدأنا نكتشف العقاد في كتابيه «الفصول» و«المطابقات» والمازني في كتابه «حصاد الهشيم» وميخائيل نعيمة في «الغربال» وجبران في «العواصف» و«الأجنة المتكسّرة». وقد فتح هؤلاء الكتّاب عقولنا على عالم جديد من الأفكار والمفاهيم والمقاييس للأدب، ولاشك أن هؤلاء المفكرين هم الذين قادونا إلى قراءة المعري وابن الرومي، كما أن جبران أغرى الشابي بالبحث عن الأدب الرومانتيكي المترجم للعربية ودراسة شعر ابن الفارض وابن عربي اللذين كانا يتحدث عنهما جبران في فصوله».

وما يقوله الحليوي - في النص السابق - شهادة على تأثر أبناء جيله بأجيال الرواد في الأقطار التي سبقت إلى التجديد، ففي العام الذي عرف فيه الشابي كانت الكلاسيكية الجديدة في الشعر العربي تقترب من نهايتها التي انتهت فعليًا بوفاة أحمد شوقي وحافظ إبراهيم

سنة ١٩٣٢ . وكان إبراهيم المازني قد أصدر هجومه الساحق على تقليدية حافظ إبراهيم في كتابه «شعر حافظ» سنة ١٩١٥، وذلك جنبًا إلى جنب تأسيسه النظري للشعر كما يفهمه المجدّدون، في كتابه «الشعر غاياته ووسائطه» الذي أصدره في السنة نفسها، وكان العقاد والمازني قد أصدرا «الديوان في الأدب والنقد» لنقد الأعمدة الكبرى في الكلاسيكية الجديدة - شوقي وحافظ والمنفلوطي - سنة ١٩٢١، وأصدر ميخائيل نعيمة كتابه «الغربال» بتقديم العقاد سنة ١٩٢٣، وكانت ملامح حركة التجديد اكتملت في اتجاهاتها ومجالاتها الأساسية، إبداعًا ونقدًا، عند جيل ثورة ١٩١٩ الذي صاغ الملامح الفكرية والإبداعية لما أطلق عليه ألبرت حوراني: «العصر الليبرالي»، وكان طبيعيًا أن يسعى أمثال الشابي والحليوي من أبناء الأقطار العربية - في المغارب - إلى أن يلحقوا بقطار التجديد الذي قاده أدباء أقطار المشرق، وأن يتجهوا بأنظارهم إلى هؤلاء الأدباء متأثرين، وساعين إلى إثبات حضورهم المستقل، شأن كل شاب واعد أدبيًا، يبدأ من حيث انتهى الآخرون ليؤكد استقلاله، منطويًا في داخله، دون أن يدري في الغالب، ومع توقد حماسته في تأكيد الحضور، على رغبة أوديبية في مجاوزة الأب الذي يعجب به، ويرجو أن يكون محله، والنتيجة هي مشاعر التضاد العاطفي بتوتراته التي سوف نلمحها في نصوص قادمة، كاشفة في دلالاتها.

ولم يكن من الغريب - والأمر كذلك - أن يظهر كل من الشابي والحليوي إعجابهما وتقديرهما لسبق المشرق وإنجازات أدبائه الرائدة في أكثر من موضع في الرسائل، ولا يكتفي الشابي بإظهار الإعجاب - في مثل هذه الحالات - بل يرسل إلى أحمد زكي أبو شادي (١٨٩٢ - ١٩٥٥) الشاعر - صاحب ومحرر مجلة «أبوللو» - رسالة انبهار انفعالي بديوانه «الشعلة» فيرد عليه أبو شادي بخطاب رقيق - وصلنا بفضل أبو القاسم كرو الذي أشرف على الأعمال الكاملة - مؤرخ بتاريخ ١٩٣٣/١٠/١٣ قائلاً فيه:

«وإني أنتهز الفرصة لأشكر لك ما بعثت به من تقريظ لديوان (الشعلة). وإذا كنت قد تحاشيت نشره فذلك راجع إلى ما اعتدناه من تجنب نشر التقاريظ، ولكني أُسَرُّ بدراسة من قلمك تصلح تصديرًا لديوان (الينبوع) الذي تقوم بطبعه الآن مطبعة التعاون، وإني مرسل إليك مع هذا الكتاب الكراسة الأولى من هذا الديوان الجديد».

وخطاب أبي شادي بالغ الدلالة في حماسة الشابي في تقريظ شعره، وذلك في سياق إعجابه بأدباء مصر «المشارقة» الذين تعلم منهم الكثير، والأمر نفسه ينطبق على صديق الشابي الحليوي الذي لا يكتفي بإظهار أعجابه بالعقاد، بل يكتب منتصرًا له من الرافعي الذي هاجمه أقسى الهجوم في كتابه «على السفود» فيكتب الحليوي مقالاً بعنوان «سفود من الرصاص» نشره بجريدة «الزمان» التونسية، كان له صداه في تونس ومصر، واستشهد العقاد نفسه بفقرات منه في مقال له بعنوان: «سماسرة الأدب». وقد دفع مقال الحليوي بعض أدباء تونس إلى الرد عليه في مساجلة مهمة ودالة في علاقة تأثر المغرب بالمشرق، وفي هذا المجال، يمكن الإشارة إلى ما كتبه الشابي إلى صديقه – بتاريخ ٣٠ يوليو ١٩٢٩ – تعبيرًا عن إعجابه بالعقاد فيما كتبه عن شكسبير، حيث يقول:

«وقد كتب العقاد فيما كتب عن شكسبير كتابة لو علم شكسبير أنها ستكتب عنه لمجد نفسه ألف مرة، كتب عنه كتابة لا أحسب أنها كتبت عن بشري من قبل، فقد صور العقاد فيها شكسبير بصورة عليها جلال الألوهية».

ويكتب الحليوي – في رسالة بتاريخ ١٩ فبراير ١٩٣٣ – عن مجلة «أبوللو» التي اشترى أعدادها وطالعها:

«وهي، والحق يقال، مجلة راقية وسيكون لها أثر عظيم في توجيه الشعر العربي من النزعة المدرسية إلى النزعة الرومانتيكية، وقد أعجبت بها جدًا».

وفي الوقت نفسه يتحدث الشابي عن مجلة «الرسالة» التي أخذت

في الظهور، ويراها مجلة قيمة يحررها طه حسين وهيكل والعقاد وعنان وأحمد الزيات صاحبها، ويراها من «ألزم اللازم للأديب الذي يريد أن يتصل معنويًا بعظماء مصر في الوقت الحاضر». وهي جملة يؤكدها صديقه الحليوي في أسى دال، تعليقًا على «السياسة الأسبوعية» التي عادت للظهور قائلاً: «مادمنا على فقرنا في الصحف والمجلات، فيجب أن نولّي وجهنا شطر مصر، ولكن علم الله أن ذلك يحزّ في نفوسنا».

ويمكن تفسير الجملة الأخيرة على أنها تعبير حزن عن عدم وجود مجلات في تونس مثل المجلات المصرية، وهو تفسير مقبول في سياقه، لكن الجملة - من منظور آخر - وفي علاقتها بسياقات مغايرة، تكشف عن توتر إزاء هذا الحضور المصري الغالب الذي اخْتُزِلَ الشرقُ فيه بأكثر من معنى، ويبدأ هذا التوتر في التكشف عندما نلاحظ ما يكتبه الحليوي للشابي - في نهاية يوليو ١٩٢٩ - تعقيبًا على ما كتبه العقاد عن «الشعر في مصر» ضمن كتابه «ساعات بين الكتب، فيرى أن العقاد:

«يتعصب لأبناء قومه وتتغلب نزعة القومية على نزعة الصراحة، فيقر أن مصر لم تنجب شاعرًا من غرار أولئك الشعراء الملهمين القائمين برسالة الحياة في هذا الكون، ولكنه بعد أن يسأل التاريخ القديم والحديث عن شاعر واحد من طراز أولئك الشعراء العظماء ويجيب بالنفي والسلب، يرجع ويقول إن العاطفة والشاعرية من طبيعة الأمة المصرية، ويروح يعلل ذلك بعلل شتى، فبأي قوليه نأخذ، وما هو السبب في عدم ظهور شعراء في مصر إذا كانت هي أمة شاعرة؟!».

وعند هذا المستوى ننتقل من الإعجاب إلى نقيضه، كأننا في السياق المتوتر لتضاد عاطفي يجمع بين النقائض، فتبدو «مصر» التي تنوب عن المشرق والمشارقة مفرطة في اعتدادها بذاتها، فقيرة في الموهبة الشعرية فيما يقول بعض أبنائها الذين يناقضون أنفسهم، ويزعمون أن العاطفة والشاعرية من طبيعة الأمة المصرية؟! (والتعجب

من عندي). وتمضي هذه النغمة، فنقرأ في رسالة الشابي التي وجهها إلى صديقه الحلوي - في ٢١ مارس ١٩٣٠ - ما نصه:

«ماذا أحدّثك عن العالم - أولاً - والعالم الأدبي - ثانيًا - لقد أحدثت من الرجة في الخارج ما أحدثت، وغَيَّرَتْ نظرة الشرقيين إلى تونس تغييرًا ما كانوا يتوقعونه، وأصبحوا ينظرون إليها نظرة لم تكن من قبل. لقد كُتِبَ عنها في كثير من الجرائد والمجلات الشرقية، ولا يسعني أن أستوعب لك حديثها كلها، ولكنني أقول لك إن «المقتطف» قد قالت ما مضمونه إن من العار علينا أن تكون في تونس مثل هاته النهضة وهذا الشباب وهاته الحركة الفكرية ثم لا نعلم بها، ولا نتحدث عنها، فإننا ما كنا نحسب في تونس مثل هاته اليقظة الفكرية التي رأيناها في العالم التونسي، والذي أرانا أن الشعب التونسي شعب يحس بالحياة حقًا. أرأيت أيها الصديق كيف كانوا يتصورون تونس قبل الآن؟ لا أخالهم كانوا يحسبونها إلا كالسودان وأعماق إفريقيا الجنوبية».

ونص الرسالة ينطق فرحة الاعتراف حقًا، لكنه ينطوي على نقيضها، ومن ثم على الشعور الممض بالنظرة الدونية التي ينظر بها «الشرقيون» إلى تونس، وأمثالها من أقطار المغرب بحكم السياق، وهي نظرة تثير ثائرة الشابي وصديقه، وتوجع شعورهما الوطني، ورغبة الحضور القومي التي ينطوي عليها أمثالهما من الذين يجدون من يتوجهون إليهم - طامعين في دعمهم وتعاطفهم وعونهم على الحضور - فيرونهم كالسودان وأعماق إفريقيا، وبالطبع لا ينتبه الشابي - في ذروة انفعاله الذاتي - إلى أن أهل «السودان» وأهل «أعماق إفريقيا الجنوبية» ليسوا أقل شأنًا، فقد كان فيهم، في ذلك الوقت، وبخاصة السودان، من يشبه الشابي والحليوي في المسعى، بل كان في جوار السودان لمصر - مكانيًا - ما يتيح لأبنائها الأدباء حركة أوسع في العلاقة بمجموعات المثقفين المصريين وصحفهم ومجلاتهم، وأتصور أن ما نشرته «أبوللو» لشعراء السودان، ومنهم التيجاني يوسف

بشير وأقرانه - قد أثبت للشابي وأبناء جيله أنه ينظر إلى «السودان» النظرة نفسها التي توهم أن «الشرقيين» ينظرون بها إلى أدباء تونس. ومن يدري؟! ربما لو كان الشابي كتب مقالاً في صحيفة من الصحف ما كان قد أبان عن نظرة تمييز الشمال ضد الجنوب التي انطوى عليها، ولكن الكتابة في خطاب لصديق - ينزل منزلة الأخ الشقيق - تتسم بالتلقائية والعفوية والحميمية التي ينطق فيها القلم بسهولة المسكوت عنه من أنواع الكلام المقموع، ومن الطريف أن الحليوي يرد على صديقه الشابي - في الرسالة التي وجهها إليه في ٢٦ مارس من السنة نفسها - بما يؤكد أنه معه على الخط نفسه، فيقول ما نصه:

«إني كنت تارة أتألم وأحزن لحالتنا البائسة وتشتت قوانا وخفوت أصواتنا وخلو تونسنا من كل حركة فكرية وكل حياة أدبية وبقائها بلدًا هادئًا مسالمًا بعيدًا عن كل الحركات الثائرة والتطورات الطافرة، ثم أسخط وأحنق تارة أخرى على الشرقيين عامة والمصريين خاصة أولئك الذين لايزالون يحسبوننا من الهمج - كما قلت - فلا يرون لنا أي مزية، ولا يعترفون لنا بأي مكانة، ويسقطوننا من حسابهم كما يسقطون من حسابهم زنوج إفريقيا وهنود أمريكا، بل ولا يعرفون بالضبط حتى موقع بلادنا من إفريقيا الشمالية، ولقد كنت أحمل من هاته الإهانة المزرية وهذا الاحتقار الشائن أبهظ الأحمال وأفدحها وأتحرق على أن ليس لنا صحافة راقية أو مجلات جدية، نسمع فيها أصواتنا بل صرخاتنا إلى هؤلاء الصم ونريهم بالبرهان المحسوس أننا أحياء حقًا، وأن فينا على الأقل شبابًا تغلي في شرايينه دماء الشباب، وينبض قلبه بنبضات الحياة، وأن هذا الشباب يتشوَّف هو أيضًا إلى عوالم النور والحرية، ويحن إلى الحياة الكريمة القوية الثائرة، حياة التفكير الحر الذي لا يعيقه عائق».

ومقطع رسالة الحليوي لا يختلف عن مقطع رسالة صديقه في الدلالة، بل يزيدها كشفًا في المغزى والمعنى، خصوصًا عندما يقود الانفعال العفوي إلى كلمة «همج» والتشبيه - في معنى

الهمجية بـ «زنوج إفريقيا» وهنود أمريكا الحمر. وهو تشبيه ينطق بالنظرة الدونية نفسها، أو يعيد إنتاجها في تجاوب دلالات القمع الذي يعيد إنتاج نفسه بواسطة المقموعين، فالقمع - وهو في حالتنا «النبذ» و«التحقير» - يقع على المقموع - «المنبوذ» و«المهمل» والمحسوب على «الهمج» - الذي يعيد إنتاجه، ويسقطه على غيره، كما يقع الضوء على المرآة فتعيد توجيهه وتحويله إلى غيرها، وكل ذلك في سياق لا تسمح فيه الدماء التي تغلي في شرايين الشباب، وتندفع في عفوية على سن القلم بالتروّي أو التريث، أو المراجعة.

والطريف في الرسائل أن الشابي يرى أن صديقه الحليوي يبالغ في التحامل على المصريين بوصفهم ممثلين للمشارقة، ويصف له في رسالة بتاريخ ٢٢ فبراير ١٩٣٣ ما فعله معه أحمد زكي أبو شادي الذي أرسل إليه مجلة «أبوللو» ورد عليه المقابل المادي لاشتراكه فيها، مؤكدًا له أنه أرسل إليه المجلة هدية خالصة، وصحبتها ورقة مطبوعة في طلب العضوية بجمعية «أبوللو» كما طلب أن يرسل الشابي صورته لتنشر بالمجلة مع شعره، وقد ضَمَّنَ رسالته ما سمحت به نفسه من ثناء وإعجاب، وأهدى إليه نسخة من ديوان له بعنوان «أشعة وظلال» مع الأعداد الأولى من المجلة، ويتوقف الشابي ليسأل صديقه:

«ما رأيك في أخلاق أدباء مصر وصحافييها الآن؟.. ما نسبة أخلاق أدباء تونس وصحافييها إلى هاته الأخلاق النبيلة؟!».

ولكن الشابي، في الرسالة نفسها، وفي سياقات التضاد العاطفي التي أشرت إليها، يعود، وينصح صديقه بعدم الكتابة في «السياسة الأسبوعية» قائلاً له:

«ورأيي أنا الذي يجب أن أصارحك به أن كبرياء مصر وفرعونيتها إنما تتمثل في جريدة «السياسة الأسبوعية» وجماعتها أكثر من كل صحيفة وفريق، وأنني أفضل نشر أبحاثك في «أبوللو»...لأن جماعتها أقل فرعونية وأدمث أخلاقا من جماعة «السياسة» الذين على رأسهم هيكل أول داعٍ للفرعونية ومشيد بها، ولأن جماعة «أبوللو» مازالوا

شبابا، لم يبلغوا من الشهرة وشيوع الذكر ما ينفخ في آنافهم نفخة الشيطان بعكس جماعة «السياسة».

وهذا المقطع ثري بدلالاته المتعددة، وأولاها تقترن بالإشارة إلى «كبرياء مصر» واقتران هذا الكبرياء بالنزعة الفرعونية. وثانيتها الإشارة إلى مفهوم «الأدب القومي» الذي كان يدعو إليه هيكل وأقرانه في جريدة «السياسة» و«السياسة الأسبوعية» الملحقة بها، وذلك على نحو كان يثير ثائرة مجموعات من المثقفين العرب الذين كانوا يرفضون النزعة الفرعونية التي اقترنت بمفهوم الأدب القومي، ويرون فيها دعوة انفصالية انعزالية، تباعد بين مصر ودورها الحيوي على المستوى القومي. لكن هذه الدلالة الثانية لا تنفي الدلالة الأولى التي يتجاوب فيها معنى الكبرياء ومعنى الفرعونية، ويفسر كلاهما ضرورة الابتعاد عن الكتاب الذين بلغوا من الشهرة وشيوع الذكر ما نفخ في آنافهم نفخة الشيطان. وهو ابتعاد عن الغرور الذي يصيب حتى الأعزاء من المصريين الذين يوجعون غيرهم بغرورهم.

ولا يترك الحليوي رأي صديقه الشابي دون تعليق، فيرد عليه برسالة في فبراير ١٩٣٣ يرى فيها - على النقيض من صديقه - أن «السياسة الأسبوعية» أرحب صدرًا وأوسع ميدانًا من «أبوللو»، ويضيف إلى ذلك أنه لا يرى فكرة الفرعونية مسيطرة كل السيطرة عليها، ناهيك عن أن أدباء كثيرين من الأقطار العربية يكتبون فيها، وصاحبها لا يفتأ يُعيد - في فاتحة كل سنة - أنه أنشأها لتكون أداة اتصال بين الشعوب العربية ورابطة لتوحيد الثقافة والأدب العربي، ويبدو الحليوي فيما قاله - هذه المرة - أكثر إنصافًا من صديقه الشابي. لكنه لا يبقى على هذا الإنصاف طويلاً، فيعود إلى الوجه السلبي في تضاده العاطفي، وذلك في رسالة إلى صديقه «في ٢٧ فبراير ١٩٣٣ - بمناسبة اطلاعه على أعداد من مجلة «الرسالة» وديوان ابن زيدون الذي نشره كامل كيلاني، فضلاً عن «ضحى الإسلام» وهو تابع لـ«فجر الإسلام» وعلى غراره لأحمد أمين، قائلا:

«ولاشك أن مصر ستردمنا بكتبها ومجلاتها، فلا نعود نجد مكانًا نتنفس فيه الهواء أو يدخل لنا منه النور. أما تونس، فهي باقية على جمودها وخمودها حتى يقضي الله أمرًا كان مفعولاً».

وتلك كلمات تنطق تضادًا عاطفيا حادًا يتعامد على التمرّد الساخط على تونس الباقية على خمودها وهمودها، مقابل مصر التي «ستردم» بكتبها ومجلاتها ما يعيق الهواء والنور الذي يسبب الحياة. ويمكن أن نتجه بهذا التضاد العاطفي وجهة السلب أكثر من الإيجاب، خصوصًا عندما نقرأ – في رسالة بتاريخ ٢٢ مارس ١٩٣٣ – تعليق الحليوي على نقد مختار الوكيل – أحد شعراء أبوللو وكتّابها – لكتاب الشابي «الخيال الشعري» فهو نقد يراه الحليوي – بحق – لم يفهم ما قصد إليه الشابي بالخيال الشعري. ولكنه لا ينسى حسنة ينسبها إلى مختار الوكيل وهي أنه:

«شكر الكتاب شكرًا حسنًا إذا راعينا عنجهية المصريين. ولكنها أقل مما يجب بالنسبة لقيمة الكتاب ومحتواه».

ومرة أخرى فالكلمات مشحونة عاطفًا، يمكن أن نصل في سياقها بين «عنجهية المصريين» وكتبهم ومجلاتهم التي «ستردمنا..فلا نعود نجد مكانا نتنفس فيه الهواء أو يدخل لنا منه النور». وينتج عن ذلك التجاوب الدلالي الذي يبدو في الفرح الغامر الذي يشعر به الشابي في رسالة له إلى الحليوي – بتاريخ ٧ أبريل١٩٣٣ – عندما يرى صدى ما كتبه الثاني عن العقاد في مصر، مبديًا فرحه الغامر باستدلال العقاد بمقال الحليوي في الرد على الرافعي «إمام العربية المزيف» وفي الإشادة بالعقاد، مؤكدًا أن ذلك يثبت «أن صوت تونس في الأدب لم يعد خافتًا ولا مجهولاً». ويصف الذين عَقّبوا بالسلب على شعر العقاد في «أبوللو» بأنهم «بعض نكرات مصر»، أما الحليوي فيكتب لصديقه عن كاتب المقال الذي هاجمه – محمود الخولي – في رسالة بتاريخ ٢٤ أبريل ١٩٣٣، مؤكدًا أن وصف الخولي له بأنه نكرة لا يثير عجبه:

«فما أنا إلا كذلك في مصر الفرعونية، ولكنه هو الآخر نكرة في تونس المفتونة بكل كويتب في مصر، والتي لا يعيب عندها ما في مصر من نكرات وأنصاف نكرات».

ويعود الحليوي ليكتب إلى صديقه الشابي - بتاريخ ١٠ ديسمبر ١٩٣٣ - معلقًا على ما كتبه الشابي تقديما لديوان الأول «الينبوع» ما نصّه:

«إن أبا شادي سيتخطى كل ما كتبته عن الأدب المعاصر ليرى ماكتبت عنه لأن الرجل لا يقنع بما دون التأليه. وإنها لسنّة سيئة في مصر في هذا الزمن فلا يكاد يكون لأحدهم بعض الشهرة أو بعض العمل في سبيل الأدب حتى تنتفخ أوداجه ويتعمل قعدة الزعماء ويحيط نفسه بأذناب ينفخون في الأبواق وفي كل الجهات: هذا زعيم مدرسة كذا. وهذا شاعرنا الأكبر الذي يتلقى وحيه من السماء. هذا شكسبير العصر، هذا..هذا إلى آخر ما هنالك، فوالله لكتابك ذاك في نظري يفوق أدب أبي شادي كله. يقولون إن عصرنا هو عصر السرعة، فهل هو عصر السرعة أيضًا في اكتساب الخلود؟ وهل يريد غواة الشعر في مصر - في هذا العصر - أن ينعتوا بالخالدين بأبيات قد تجد فيها ومضة الذكاء بين ظلمات من الغباوة والعماية».

ولا يوافق الشابي على رأي صديقه العنيف في أبي شادي، ويعلن عن ذلك، بينما يسكت عما لاحظه صديقه على أدباء مصر من آفة في زمنه، فيكتب له بتاريخ ١٩٣٣/١٢/١٩ قائلا:

«أما أبو شادي فيما كتبت عنه، فقد حاولت أن أكون صادقًا في جهدي لا أداريه ولا أغمطه حقه، وقد تحدثت عن أسلوبه بأعظم مايمكنني من الصراحة في مقدمة تكتب لديوانه. وستطلّع عليها فترى أنني لم أجامل ولم أدار، وإنما أنصفت حسب ما يقتضي المقام. ولست أدري من أين لك «أنني كتبت عنه معجبًا»؟ والحقيقة أنني كنت لا أستطيع أن أتم قصيدًا لأبي شادي. ولكنني رُضْتُ نفسي على أن

أتابعه حتى ألفْته، فتبين لي أن الرجل في صميمه شاعر حسّاس يمتاز بروحانية صوفية في نظرته إلى الوجود، ولكن الذي أسقط من قيمة أدبه شيئان:

– أنه متعجل مكثار لا يصبر على التجويد الذي هو عمل لابد منه للفنان المتسامي.

– أن صوره الشعرية لاتبدو واضحة كاملة في شعره، حيث ترغمك على تذوّقها واستمتاعها وذكراها، بل تبدو ملتاثة غائمة سريعة كل السرعة كأنها صور شريط سينمائي يدار بسرعة جنونية، وهذا السبب الذي ينأى بالناس عن تذوق شعره وإدراك ما فيه من صور شعرية وإحساسات عميقة تدل على نفس حية واعية، ولذلك فشعره يبدو فاترًا في كثير من الأحيان. لا يسيطر عليك، ويرغمك على أن تتبعه مسحورًا دهشًا. وما أشبه شعره في نظري بتلك المرأة الجميلة التي يعجبك جمالها، ولكن لا تستفزك أنوثتها القاهرة وسحرها الغالب، ولعلك لو رُضْتَ نفسك على لاوة شعره لأدركت منه ما أدركت. وذلك مجمل رأيي في الرجل، وإنك لتدرك بالبداهة أنه لا يمكنني أن أقول هذا القول بهاته الطريقة في مقدمة تكتب لديوانه».

ولكن رأي الشابي لا يعجب الحليوي رغم ذلك كله، فقد كان نافرًا من شعر أحمد زكي أبو شادي، غير معجب به، ولذلك يرد على صديقه الشابي برسالة – بتاريخ ١٦ فبراير ١٩٣٤ – قائلاً:

«أما تقديرك لأبي شادي فهو معتدل. وقد وُفّقت في بعض جمل لوصفه ووصف شعره لما لم يوفق إليه كثيرون ممن ألقوا المحاضرات عنه، ولكني لا أدري ما هو الجديد الذي طلع به أبو شادي على الناس فأنكروه. وقد طالعت الديوان متصفحا. وكلما تركته لم أجد الرغبة أكيدة ولا حافزة للرجوع إليه. وأقول – لا متعصّبًا – لو كنت أبا شادي لاشتريت قصيدة «خليج استانلي» للعقاد بنصف ما في «ديوان الينبوع» من شعر. وسوف أحدّثك مرة أخرى عن الديوان متى طالعته كله، أي

أردت نفسي على مطالعته».

ما الذي يمكن أن نخرج به من الرسائل المتبادلة بين الشابي وصديقه في نهاية العشرينيات ومطالع الثلاثينيات؟ وهل يختلف الوضع من منظور علاقة التعارض التي لا تخلو من التوتر - بعد كل هذه السنوات - أم أن الوضع قد ازداد تعقيدًا أو تغيرًا؟ مؤكد أن عفوية الرسائل المتبادلة بين صديقين - لا يطّلع عليها غيرهما - دالة على وجود هذا التعارض الذي يلازمه التوتر في علاقة المغاربة والمشارقة. وهو تعارض يسعى المفرطون في التفاؤل إلى تجاهله، أو اعتباره شيئا غير ذي بال، وأذكر أن بعض أصدقائي من المغاربة والمشارقة أنكروه في نقاشاتنا، وقد أكّدته لهم، وهأنذا في هذه الورقة أؤكده ببعض الأدلة التي تشير إلى غيرها، غير قاصد إلى الاستقصاء، بل تأكيد حضور هذا النمط من التعارض الذي بدأ منذ عشرينيات الشابي، واقترن بعلامات التضاد العاطفي التي توقفت عندها.

والمؤكد أن علاقات التضاد العاطفي هذه قد تحولت - في بعض الأحيان - إلى علاقات نفور مقرون بنزوع عدائي، يستبدل بالثقافة التي ينتسب إليها المشارقة ثقافة غيرها، وذلك مع إعلان استغناء كامل عن هؤلاء الذين يتعالون لسبقهم في التاريخ - فحسب - على أقرانهم، والسبق التاريخي لا يعني السبق في الرتبة أو التميز فيها، عند الذين ينطوون على مثل هذه النزعة العدائية. ولحسن الحظ أن هذه النزعة قد وجدت مَن يواجهها من أنصار الثقافة العربية، حتى من الذين نضعهم ضمن النمط السابق، وهو نمط المغايرة. فقد وجد - دائمًا - بين أوساط المثقفين المغاربة من قرن الخصوصيات المغربية بمعنى التنوع في وحدة الثقافة العربية، ومَن لم ير تناقضًا بين رغبة تأكيد الذات في مواجهة المشارقة، بل منافستهم، والتفوّق عليهم إذا أمكن، والانتساب إلى الثقافة نفسها بتنوّعها الخلّاق الذي يغتني بعناصر مغايرته.

وربما لم يكن محمود بيرم التونسي (١٨٩٣-١٩٦١) مثالاً فاعلاً

في هذا الاتجاه، فقد ولد في مصر ومات فيها، أي أنه ينسب مولدا ونشأة ووفاة إلى مكان المشارقة. ولكنه ينتسب إلى المغاربة بأصله التونسي. وقد اضطر إلى الذهاب إليها في فترة منفاه، بعد أن ضاقت به الحياة في باريس، وأقام فيها من أواخر سنة ١٩٣٢ إلى أن أقصاه عنها الاستعمار الفرنسي في سنة ١٩٣٧. وخلال السنوات الخمس التي قضاها في موطن آبائه وأجداده، انتسب إلى الحياة الثقافية التونسية، ودخل في معاركها، وعاصر الشابي قبل عامين من وفاته، وأسهم في تأبينه والاحتفاء به بعد وفاته، وأصدر مجلته الخاصة «الشباب» معبّرة عن توجهاته التجديدية مع توجهات أقرانه. وكان من الطبيعي أن يتصدى لمن رأى في كتاباتهم نزعة عدائية للمشارقة بوجه خاص، والثقافة العربية التي تبادلت وإياهم الصفات، أو تبادلوا وإياها الصفات بوجه عام. ولذلك كتب التونسي ضد الاستعمار الفرنسي، وسخر منه سخرية مريرة، كما سخر من أعوانه ودعاته، وكشف أوجه التحالف بين الاستعمار الفرنسي في تونس، والاستعمار الإيطالي في ليبيا. وناصر المجددين من أمثال الشابي والطاهر الحداد والحليوي وغيرهم. وهاجم مشايخ التقليد وأصحاب الثقافة الاتباعية الجامدة. وفي الوقت نفسه، كتب مدافعًا عن«المرأة المصرية»، وعن يقظة الإسلام في «الإسلام يتمطى» في «الزمان» ونقد الأدباء المتفرنجين، وكذلك المتحدثين بالفرنسية والتظاهر بقراءة الصحف الأجنبية، ونقد التمييز العنصري في فرنسا في «الشباب». ودعا إلى تأسيس مسرح وطني، ودعا إلى تحرير المرأة، ودافع عن العربية الفصحى، ونقد مناهج التعليم بتونس، كما دافع عن الشابي، ودعا إلى مؤازرته لإصدار ديوانه، وكتب عن أعلام الأدب المصري (تمثيلاً للمشارقة) وضرورة الإفادة منهم، وذلك مقابل الاستلاب الثقافي والاجتماعي، وقد أعاد محمد صالح الجابري نشر هذه المقالات في الجزء الثاني من كتابه التوثيقي «محمود بيرم التونسي في المنفى: حياته وآثاره» الذي صدر عن دار الغرب الإسلامي سنة ١٩٨٧.

ومن الواضح أن نزعة العداء (الفرانكفوني؟) لثقافة المشارقة العربية قد أضافت إلى توترات العلاقة الثقافية بين المغرب والمشرق بعدًا جديدًا يقترن بعمليات المثاقفة التي دخلت طرفًا في هذا التوتر، وأسهمت فيه، خصوصًا بين الذين تعلموا الفرنسية الغالبة على أقطار المغرب (تونس، الجزائر، المغرب) والذين تعلموا الإنجليزية الغالبة على كثير من دول المشرق. وهو أمر اقترن بثنائية متعارضة، استعاد بمعنى من المعاني ثنائية اللاتين/السكسون التي تناظر حولها طه حسين (اللاتين)، والعقاد (السكسون) في ثلاثينيات القرن الماضي، وذلك من منظور المفاضلة بين نوعين مغايرين من الثقافة في الملامح المتقابلة التي أبرزها كل من العقاد وطه حسين على سبيل التحمّس لنموذج ثقافي أوربي دون غيره. وقد فعل ذلك مَن اشترك معهما في الجدال الذي دار حول جدارة أو تميّز كل طرف من طرفي الثنائية المتعارضة.

وقد أخذت هذه الثنائية مجلى جديدًا بين ثقافة مغاربية (الفرانكفونية) وثقافية مشرقية (أنجلوفونية)، وكان ذلك من المنظور الذي وضع – مقابل اللغة الفرنسية الغالبة على المغرب – اللغة الإنجليزية الغالبة على المشرق الذي اختُزل في دوله الناطقة بالإنجليزية. والذي اختُزلت مجموعاته الثقافية بتعددها اللغوي في المجموعة «الأنجلوفونية». وقد ساعد على إشاعة هذه الثنائية غلبة اللغة الفرنسية على كتّاب المنافي أو المهاجرين إلى فرنسا من المغاربة الذين اشتغلوا بالأدب والثقافة، وقبلهم المغاربة الذين اضطرتهم ظروف الاستعمار ونظامه التعليمي إلى الكتابة بالفرنسية، الأمر الذي أثار قضية الهوية في الكتابة بالفرنسية لكتّاب من طراز محمد ديب، ومالك حداد، وكاتب ياسين، وآسيا جبار، ورشيد بوجدرة، وإدريس شرايبي، والطاهر بن جلون وغيرهم، وهل هي منسوبة إلى الأدب العربي أم لا؟

وأحسب أن التعارض الثنائي بين الفرنسية والإنجليزية أو

الفرانكفونية والأنجلوفونية - في عمليات المثاقفة - قد أنتج تعارضًا موازيًا على مستوى الدراسات الأدبية والفكرية. وهو تعارض تجلّى في غلبة المدارس الفرنسية المعارضة على الخطاب الفكري والنقدي الذي يستخدمه المغاربة، مقابل غلبة المدارس الأوربية الأمريكية في الخطاب المقابل الذي يستخدمه المشارقة. وهو الأمر الذي ينتج ما يوازيه في عملية الترجمة. لكن الذي يظهر - بوضوح أكثر - فيما أسميه بالصراع الاصطلاحي ما بين المشارقة والمغاربة، خصوصًا في المصطلحات السائدة في الخطاب الثقافي الذي يعوّل على أصول مترجمة. وهنا تبدو كلمة «الألسنية» أو «اللسانية» مقابلا مغاربيا لكلمة «علم اللغة» أو «اللغويات» الشرقية. ويبدو «علم الأسلوب» عند المشارقة مقابلا «الأسلوبية» عند المغاربة. وقس على ذلك، في علم اللغة، وعلى سبيل التمثيل فحسب، ترجمة المصطلحات الأساسية لدى سوسير ما بين كمال أبو ديب - مثلا - من المشارقة، وما يوازيها أو يقابلها في خطاب المغاربة.

وبالطبع، يمكن أن نقول إن هذا الاختلاف هو نوع من المغايرة الداخلة في النمط الأول الذي سبق الحديث عنه، ولكن يلفت الانتباه في مناطق التماس علامات لنزوع يريد أن يؤكد حضوره على سبيل العارض الذي لا يخلو من توتر مكتوم، وهو تعارض يستحق تقديم نماذج أكثر لم يعد يحتملها المقام، فلابد من تأجيلها.

وأتصور أن ثنائية المشارقة/المغاربة موصولة بثنائية موازية هي ثنائية المركز والأطراف، فالمباينة التي حدثت بين الأقطار العربية، في اللحاق بقطار النهضة والتحديث، جعل الأسبق منها في اللحاق بالقطار، والانتقال به إلى محطات متقدمة، مركزًا بالقياس إلى غيره الذي ركب القطار متأخرًا، وذلك بالمعنى الثقافي الذي لم يخل من عمق تاريخي للإنجاز الرائد في علاقات الزمان، ومن توسّط جغرافي يعطي ميزة الإشعاع في اتجاهات المكان. وقد اقترن بذلك - صوابًا أو خطأ - أن حضور المركز الذي يسبق في الوجود يتحول إلى حضور

سابق في الرتبة، فلا تخلو تجلياته، من حيث هو مركز، وفي علاقته بأطرافه، من نرجسية الراغب في أن يرى صورته منعكسة على كل الأطراف، تكرّرها كما تكرر المرايا الشعاع الواقع عليها، فيفرض صورته على غيره، ولا يقبل من غيره سوى التشابه معه، حريصًا دائمًا - على إقامة علاقة تراتب، معلن أو غير معلن، وهي علاقة تؤدي مع تجولات الزمن وتطوراته، فضلاً عن تحولات الأطراف نفسها وتطورها، إلى توتر يفضي إلى تمرّد، مكتوم أو معلن، له علاماته الدالة والمؤثرة.

وتتزايد مؤشرات التوتر - ومن ثم التمرّد - في العلاقة بين طرفي الثنائية عندما تقترن لوازم المركز بهيمنة ثقافية تلغي الخصوصية، وتفرغ الوحدة من تنوعها، جاعلة الوحدة نفسها صورة منعكسة للمركز، وتكرارًا للملامح نفسها في الأطراف التي تغدو هوامش أدنى من منظور القيمة التي يحددها المركز. وإذا أردنا المصارحة، فإن رغبة الهيمنة الثقافية هذه ظلت قائمة في نظرة المشارقة إلى المغاربة، صحيح أنها تضاءلت إلى حد كبير، ولكنها لاتزال قائمة لها لوازمها السلبية التي تتجلى في عدم الاهتمام، أو الاستخفاف، في بعض الأوساط وليس كلها. وهو موقف سلبي لابد من مواجهته ومساءلته بالكشف عن جذوره وأصوله وأوهامه.

وتقترن الهيمنة الثقافية - على هذا النحو - بنوع من الهيمنة السياسية لدولة تسلطية، تسعى عاصمتها إلى أن تغدو مركزًا على المستوى القومي، ولكن بما ينقل التسلطية من مركز الدولة القطرية إلى مركز الدولة القومية، ويمكن لهذه الملاحظة، تحديدا، تفسير فشل مشروع الوحدة الناصري الذي جمع ما بين سوريا ومصر واليمن، وحاول أن يجمع في صور ساداتية وغير ساداتية ما بين دول عدة. وكان مجلاه الأخير مقترنًا بالمشروع البعثي للدولة القومية الذي صاغه صدام حسين على شاكلته، وذلك في تصاعد الحضور التسلطي للقائد الذي أصبح الدولة والدولة التي أصبحت القائد. فانتهى الأمر

بالمشروع إلى النتيجة نفسها من الفشل الذي أصاب المشروعات السابقة، لكن مقرونًا - هذه المرة - بكارثة قومية كبرى لا سابقة لها، نتيجة التسلطية القمعية التي لم يكن لها نظير من قبل، ونرجو ألا يكون لها نظير من بعد.

هذا البعد السالب في العلاقة بين المركز والأطراف - من منظور المركز - يوازيه بعد سالب مقابل من منظور الأطراف. وهو البعد الذي يظهر مع ابتداء الحركة إلى الأمام في كل طرف، مع رغبة النهضة التي تتوقّد في بعض النفوس بما يدنيها من فعل الإزاحة الذي يكتمل به حضور الابن - الطرف - في علاقته بالأب - المركز - من المنظور الأوديبي. ويقترن ابتداء الحركة من هذا المنظور بالتضاد العاطفي الذي أشرت إليه، والذي كان له مجاليه الكاشفة في الرسائل المتبادلة بين الحليوي والشابي. لكن التضاد العاطفي يمكن أن يتحول إلى اتجاه واحد، في بعض السياقات، فيختفي الإيجاب ليحل السلب. وتتحول رغبة المنافسة التي لا تخلو من معاني المراهقة - في ابتداء الحركة - إلى نزوع عدائي ضد موضوع المنافسة أو المركز.

والنتيجة الأولى لذلك هي العصاب الناتج عن وهم عدم الاهتمام، ولكن بما يحيل الشعور بعدم الاهتمام إلى رغبة من المركز في خنق الأطراف أو القضاء على استقلالها الذي هو قضاء على حضورها. أما النتيجة الثانية، فهي الشعور العدائي الذي يقترن بهذا العصاب، وينصب على المركز الذي يُختزل في صفات سلبية خالصة، وينحى عليه باللائمة في كل تخلّف، أو تأخر، فيبدو الأمر كما لو كان التخلي عن المركز هو الحل لكل المشكلات، والخلاص الكامل من جميع التوترات.

وفي هذه الحال، يختلط الوهم بالحقيقة، أو يغدو هو إياها، في تجليات العلاقة العدائية ما بين الأطراف والمركز. ومثال ذلك ما يردده بعض المهتمين بالسينما في المغرب - مثلا - من أن السينما المصرية هي المسئولة عن تخلّف السينما العربية على الإطلاق، وأن

مقاطعتها واستئصال حضورها واجب، وذلك في محاجة تبدو معها السينما المصرية كما لو لم يكن لها - ولاتزال - إنجازات إيجابية مهمة ومؤثرة البتة. ومثاله - أيضًا - ما نراه في بعض الكتابات المغاربية من ضرورة الانصراف عن المشرق «المتخلف» والتوجه صوب الغرب «المتقدم» بعيدًا عن مشاكل المشارقة ودعواتهم الجامدة والمحافظة.

وأتصور أن الفشل المتكرر لمشروع الدولة القومي التي تتبنى على تسلط المركز على الأطراف هو الذي أصاب الدول المغاربية بالتوتر كلما سمعت عن مشروع وحدوي. ولذلك فشلت دعاوي الأخ العقيد لأنها منطوية على البذرة الخطرة نفسها. ويبدو أنه لا إمكان لنجاح أي مشروع قومي لوحدة قومية أو قطرية، مشرقية أو مغاربية، أو عربية بالمعنى الكلي إلا بالتخلي عن صيغة المركز المتسلط والأطراف المذعنة، والانتقال منها إلى صيغة مناقضة تنفي اللوازم السلبية للمركز التسلطي، كما تنفي تسلطية المركز نفسه، ودفعه إلى مجاوزة مركزيته. ويكون ذلك بالإعلاء من مبدأ الحوار بين الأطراف المتكافئة، المتفاعلة، التي تقوم العلاقة بينها على الاحترام المتبادل والتعاون المتبادل.

وما يمكن أن يقال من المنظور السياسي يمكن قوله من المنظور الثقافي، في دائرة حوار المغاربة والمشارقة. فمن الواضح أن المركزية المشرقية لم تعد مقبولة في صورتها الأولى التي كانت عليها قبل أن تنهض الدول المغاربية، وتمضي في طريق الاستقلال والنهضة، وتحقق من إنجازات الثقافة ما أصبح جديرًا بالاحترام والتقدير. وما لم يعد تنفع معه صيغة المركز المشرقي والأطراف المغاربية. وإذا كانت هذه الصيغة مقبولة في أواخر العشرينيات والثلاثينيات. رغم التضاد العاطفي الذي انطوى عليه أمثال الشابي والحليوي، حين كانت مصر - قلب المشرق وكبرى عواصمه - مركز التعليم الجامعي والنشر وطليعة التحرير الوطني والفكري، خصوصًا في الحقبة الليبرالية، في الوقت الذي لم يكن التعليم أو النشر أو حركات التحرر أو إنجازات الإبداع

أو الفكر قد وصلت إلى ما وصلت إليه في المغارب العربية - أقول إن هذه الصيغة إذا كانت مقبولة في الماضي، فإنها لم تعد مقبولة الآن، خصوصًا بعد التطورات المتتابعة في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي ضيّقت الفجوة بين المغاربة والمشارقة في حالات كثيرة إلى أبعد حد، بل جسّرت هذه الفجوة وعبرتها في حالات أكثر على كل المستويات وفي كل المجالات. وقد أدى ذلك إلى وضع مغايير جذريًا لم تعد تصلح له الصيغة القديمة التي ينبغي وضعها - الآن - موضع المساءلة من كل الأطراف. أقصد إلى المساءلة التي تكشف عن رواسب الأوهام التي لاتزال عالقة عند هذا الطرف، أو ذاك من الثنائية التي ينبغي التحوّل عنها إلى غيرها، وذلك بما يتيح للحوار أفقًا مفتوحًا، خلافًا فيتجدد نمط التكامل ما بين المغاربة والمشارقة في وحدة الثقافة العربية القائمة على التنوّع.

ولكن قبل أن أنتقل إلى نمط التكامل، لابد لي من التركيز على بعض رواسب الأوهام التي لاتزال باقية إلى الآن في أشكال الحوار المحتجز ما بين المغاربة والمشارقة. ولايزال بعض المثقفين من المشارقة يتصوّرون أنهم الأفضل على الإطلاق، والأجدر بالإنصات إليهم، أو احتلال كرسي المعلّم الرائد إلى مالا نهاية، غير مدركين أن التلميذ قد أكمل تعليمه، ومضى في طريقه المستقل، وأنجز ما يعجز عنه بعض الغارقين في أوهام الماضي المركزية. وقارن مثلا بين الإنجازات الفكرية - في الخطاب الفلسفي للمغاربة - حيث يمكن للمنصف أن يلمح التقدم الذي لم يستطع أن يصل إليه بعض المشارقة من الذين لايزالون غارقين في أيام مصطفى عبدالرازق وعثمان أمين، وأبو ريدة، وزكي نجيب محمود، وزكريا إبراهيم وغيرهم. وهذا مثال دال على غيره في مجالات أخرى، أثبت فيها المثقفون المغاربة أنهم ليسوا أكفاء فحسب لأقرانهم المشارقة، بل تفوق بعض الأول على بعض الثواني الذين لايزالون يتعللون بأوهام الريادة، الريادة التي لم يفهموا - مع الأسف- أنها عناء متصل ومناقشة مستمرة وسعي دائم إلى

الارتقاء، وحوار بين أكفاء في الوقت نفسه. وقل الأمر نفسه عن الجانب المقابل من الصورة، حيث نوازغ الأوهام الموازية، خصوصًا لصغار يريدون أن يكونوا كباراً بالتدليس أو اتهام الغير، أو بالدعاية المشتراة، أو لمن يمضي في نقض صيغة المركز والأطراف إلى الدرجة التي تنفي التمايزات الكمية والكيفية القائمة بين الأقطار، فلا يمكن أن يستوي الإنجاز الثقافي بإبداعاته كميا وكيفيا بين مصر المشرقية مثلاً وموريتانيا المغاربية، كما لا يمكن أن نقيم علاقة مساواة بين الرواية المصرية أو السورية أو العراقية والرواية المغربية حديثة العمر التي لاتزال غضّة العود بثمارها الواعدة والمتميزة.

وقل الأمر نفسه على نماذج وأمثلة مكرورة، تؤكد كلها ضرورة تعرية الأوهام المنتجة لأنواع غير موضوعية من التشكيلات الخطابية التي تعوق الحوار البنّاء بين الطرفين على طريق التكامل الذي جعلته عنوانًا على النمط الأخير الواعد.

هذا النمط هو الذي لا تنطوي العلاقة فيه بين الطرفين على التعارض المبني على توتر أو صراع أو رغبة الإزاحة، وإنما على التفاعل والتعاون والاعتماد المتبادل، وذلك بما تتأكد إيجابياته بلوازم لابد منها، أولاها أن تكون العلاقة بين الطرفين علاقة الأكفاء التي تقوم على الاحترام المتبادل من ناحية، وعلى احترام الاختلاف الذي يؤسس لحضور النوع الخلاق من ناحية ثانية. وثانيها تأكيد معنى الاعتماد المتبادل في العلاقة، وذلك بالكيفية التي يغني بها الإنجاز في كل طرف، ويتبادل فيها الطرفان الخبرة التي تؤدي بكليهما إلى الأمام، أقصد إلى التبادل الذي أصبح أكثر سهولة في اتساع حركة النشر الذي لا يمايز بين الأقطار، وتكاثر اللقاءات الحوارية، وتفعيل المشروعات الثقافية المشتركة، وتشجيع تبادل الزيارات والمعلومات، خصوصًا بعد أن تحولت الكرة الأرضية إلى قرية كونية، وأزال التقديم المذهل في تكنولوجيا الاتصالات حواجز الزمان والمكان.

وما له دلالة خاصة، إيجابية، في هذا السياق، أن نمط التكامل

الواعد الذي أختم به الورقة ليس وليد اليوم، وإنما هو تجسيد لتيار متصل ومتواصل على امتداد الثقافة العربية، تيار تدخّلت عوامل خارجية لقطع مساره، أو التضييق عليه، أو احتجازه بما يمنع تدفقه من الاستمرار. ولكن هذا التيار، رغم العوائق التي فرضت عليه، ظل مستمرًا، ومندفعًا، يقوى برغبة المنتسبين إليه من المغاربة والمشارقة، ويتدعم بالمبادئ التي انطووا عليها، وهي المبادئ التي تبدأ من وحدة التنوع التي تثرى بالمغايرة والاعتماد المتبادل في الثقافة العربية التي تظل مقترنة بأصل واحد، أصل يشبه جذر الشجرة التي تتباين أغصانها، وتختلف أوراقها، لكنها تظل مشدودة إلى أصلها المتّحد الذي يزيده التنوع قوة تمنحه قدرة مقاومة النزعات الانفصالية، أو رغبة تحويل الشجرة الواحدة إلى أشجار متنافرة متعادية.

وإذا كان التنوع هو المبدأ الأول للثقافة التي تجمع ما بين المشارقة والمغاربة، في أفق التكامل الخلاق، فإن التعاون المتبادل كالإضافة المتوازية يضيف إلى إيجابيات الوضع الواعد، فيؤكد في كل قطر حضور ما يتميز به، مقابل حضور ما يتمايز به غيره، فتكون النتيجة كاللوحة التي تتناغم ألوانها المختلفة بما يبرز جمالها الكلي الذي كان، والذي لايزال، والذي يمكن أن يكون أجمل وأنضر مع وعود الحوار الذي يهدف إلى إثراء الثقافة العربية.

تاريخ المغرب الإسلامي في كتابات المشارقة بين الإحجام والاهتمام

د. محمود إسماعيل *

تتصدى الدراسة لمقاربة مقولة متواترة عن اهتمام المؤرخين والمفكرين والأدباء المغاربة المعاصرين بمجريات النشاط الفكري في المشرق العربي، في الوقت الذي يحجم فيه نظراؤهم في المشرق عن تلك المجريات في أقطار المغرب العربي، على الرغم من تعاظم النشاط الفكري في تلك الأقطار. وهو أمر طالما نبه إليه المغاربة بصورة تدعو إلى الأسف، بل والاتهام بالقصور الناجم عن نزعة شوفينية متعصبة. وقد أفضى هذا الشعور إلى ظهور نزعة شوفينية مماثلة عند بعض المفكرين والدارسين المغاربة تتمحور حول مفهوم «القطيعة الإبيستيمولوجية بين المشرق والمغرب»، وهو مفهوم يتردد كثيرًا منذ العقد الأخير من القرن الماضي في بعض الأدبيات المغربية المعاصرة، بصورة تستدعي الانتباه، وتثير الأسف والأسى، خصوصا وأن القائلين بها حاولوا - باعتساف - سحبها على العلاقات التاريخية بين المشرق والمغرب منذ العصور الإسلامية

* أستاذ التاريخ الاسلامي - مصر

الأولى. والحق أن تاريخ وحضارة العالم الإسلامي - مشرقا ومغربا - يشكلان وحدة حضارية - على الأقل - بفضل العروبة والإسلام والتاريخ المشترك الذي جمع العالم الإسلامي بأسره - رغم تعدد أقطاره - في إطار مفهوم «دار الإسلام».

بل إن تقسيم «دار الإسلام» إلى مشرق ومغرب لم يكن على أساس جغرافي - كما هو الآن - بل جرى حسب وجود العاصمة التي تمثلت في «المدينة» ثم انتقلت الى «دمشق»، ثم «بغداد» فعرفت الأقاليم التي تتبع شرق العاصمة بالمشرق، في حين كان مصطلح «المغرب»، يعني الأقاليم التي تقع غربيها. فكانت الشام ومصر في العصر العباسي ضمن بلاد المغرب حسب التقسيم الإداري الذي أخذ به جغرافيو ذلك العصر. هذا فضلا عن خضوع سائر أقاليم «دار الإسلام» لنظم موحدة اقتصاديا وقضائيا وعسكريا بحيث لم توجد أدنى خصوصية لبلاد المغرب تميزها عن أقاليم المشرق.

وعلى الصعيد الاجتماعي جرى «تعريب» المغاربة إثنيا ولغويا وثقافيا كسائر الشعوب التي فتحها المسلمون. كما عرفت بلاد المغرب سائر الفرق الإسلامية التي وفدت إليها من الشرق.

وإذ ظهرت حركات الاستقلال السياسي عن الخلافة العباسية، فكان ذلك تعبيرا عن ظاهرة عامة عمّت العالم الإسلامي بأسره. بل إن مؤسسي الكيانات السياسية المستقلة في المغرب كانوا في الأصل مشارقة.

لقد خضعت سائر أقاليم «دار الإسلام» لصيرورة تاريخية موحدة لم تشذ عنها بلاد المغرب بحال من الأحوال، فلم تتمتع بخصوصية مزعومة إلا في خيال المستشرقين ومن أخذ عنهم من المغاربة المحدثين، الذين طرحوا مفهوم «القطيعة» بديلا للتواصل بين المشرق والمغرب. ولا غرو، فتلك الدعوى الباطلة من نسج خيال مؤرخين فرنسيين كانوا في الأصل من رجال

الإدارة الاستعمارية إبان فترة الاحتلال، من أمثال جوتييه وهنري تيراس وشارل أندريه جوليان كرد فعل لجهود العرب المشارقة - خصوصا في مصر التي كانت موئلا لزعماء الحركات الوطنية المغربية - في مد يد العون لإخوانهم المغاربة في حروب التحرير ونظرا لوجود شريحة «متفرنسة» من «الإنتليجنسيا» المغاربية التي مازالت تعمل عملها لتكريس «القطيعة» المزعومة. غير أن الإنصاف يقتضي الإشادة والتنويه بالغالبية العظمى من تلك النخبة المغاربية التي تطرح الهوية المغاربية العربية الإسلامية باعتبارها حقيقة تاريخية واقعية تلعب دورا مهما في التصدي لأدعياء «القطيعة» على الصعيد المعرفي، وتعمل جاهدة على توثيق عرى «التواصل» الفكري مع المشرق العربي، خصوصا بعد طرد الاستعمار وتعريب التعليم والنظم والإدارة.

تلك مقدمة لازمة لتبيان دور المؤرخين المشارقة في التأريخ لبلاد المغرب بالدرجة نفسها التي يؤرخون بها لسائر الدول العربية والإسلامية، فمعلوم أن تاريخ المغرب كتبه المستشرقون الفرنسيون - خصوصا - وفق رؤية تكرس الإقليمية والاثنية والطائفية المذهبية، وذلك إبان فترة الاحتلال.

ومع ذلك وجدت ثلة من المؤرخين المغاربة - آنذاك - حرصت على مواجهة هذا الاتجاه، رغم ما شاب كتاباتها من إنشائية وخطابية وافتقار إلى النهج العلمي في الكتابة، كما هو الحال بالنسبة لكتابات علال الفاسي ومحمد علي دبور على سبيل المثال. ودأب هؤلاء على الاستعانة بالعرب المشارقة للإسهام في عملية التعريب بعد تحقيق الاستقلال.

وفي الوقت نفسه دأب المشارقة بعد تأسيس الجامعات والمعاهد العلمية على الاهتمام بتاريخ المغرب على مر العصور. ففي مصر اهتم د.رشيد الناضوري بتاريخ المغرب القديم، ووجه الكثيرين من طلابه لإنجاز عدد من الرسائل العلمية في هذا

الحقل. وقام الدكاترة جلال يحيى وأحمد عزت عبدالكريم وصلاح العقاد بالدور نفسه بصدد تاريخ المغرب الحديث والمعاصر، وتخرج على أيديهم أساتذة في هذا المجال من أقطار المغرب العربي، فضلا عن المصريين الذين أعير بعضهم للعمل في الجامعات المغاربية، فأحكموا عرى الاتصال بين المؤرخين المغاربة والمشارقة، وتتلمذ على أيديهم جيل جديد من المؤرخين المغاربة من أمثال عبدالهادي التازي ومحمد التازي وعبدالكريم كريم وغيرهم.

وقد لا يتسع المقام لتقديم حصر شامل عن جهود المشارقة في الاهتمام بتاريخ المغرب في سائر العصور، لذلك نقتصر في دراستنا هذه على إلقاء أضواء عامة على جهود المؤرخين المهتمين بتاريخ المغرب في العصور الإسلامية، مع تقديم أنموذج عن مؤرخ مصري قام بجهد محمود في هذا الصدد.

ففي سوريا، فتحت جامعة دمشق أبوابها للطلاب المغاربة، كما أوفدت بعض أساتذتها المتخصصين في التاريخ الإسلامي للتدريس في جامعات ومعاهد المغرب العربي. ونشيد في هذا الصدد إلى جهود د.سهيل زكار الذي وقف على الكثير من المخطوطات المغربية المهمة، وحقق ونشر بعضها بمشاركة مؤرخين وباحثين مغاربة.

وفي العراق، أسهم د.طه زنون في إجلاء بعض خفايا تاريخ المغرب الإسلامي، خصوصا في حقل «الهستوغرافيا».

وفي مصر، كان الاهتمام بتاريخ المغرب الإسلامي أسبق وأغزر ففي جامعة القاهرة، تخصص د.حسين مؤنس في هذا المجال، وأنجز عدة مؤلفات رائدة ومهمة، منها «فتح العرب لبلاد المغرب»، و«تاريخ المغرب الإسلامي» وكان د.حسن أحمد محمود قد أرّخ لدولة بني زيري في تونس، ودولة المرابطين فضلا عن انتشار الإسلام والثقافة العربية في بلاد المغرب. ولاقت كتاباته – ولاتزال

- إقبالا واهتماما من قبل المؤرخين المغاربة المحدثين، نظرًا لجهوده في دحض المناهج والأحكام الاستشراقية، وتأكيد وتأصيل الهوية العربية الإسلامية، وعلى يديه تخرجت أجيال من المؤرخين العرب المشارقة والمغاربة لاتزال تنهج نهجه في دراسة تاريخ المغرب الإسلامي. كما أشرف على الكثير من الرسائل الجامعية في «معهد الدراسات الإفريقية»، معظمها يتعلق بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي المغربي.

بالمثل، أسهمت «كلية دار العلوم» بجامعة القاهرة بدور بارز في هذا المجال بفضل جهود د.حسن علي حسن وتلامذته، فأرخوا للكثير من الدول المغاربية، فضلا عن تقديم دراسات رصينة عن النظم والحضارة في المغرب الإسلامي.

وننوه بجهود المرحوم الأستاذ محمد عبدالله عنان في الكشف عن الكثير من المخطوطات المغربية ونشرها، فضلا عن موسوعته المهمة عن «دولة الإسلام في الأندلس» التي تضمنت تاريخ المغرب الإسلامي بداهة، نظرا للاتصال الوثيق بين تاريخ الإقليمين.

واهتمت جامعة الإسكندرية بتاريخ المغرب الإسلامي، فأنجبت جيلا من المؤرخين الرواد، من أمثال الدكاترة أحمد فكري وأحمد مختار الصاوي وسعد زغلول عبدالحميد والسيد عبدالعزيز سالم. فقد أنجز د.أحمد فكري دراسات رائدة عن العمارة والفنون في المغرب، وحقق د.العبادي بعض المخطوطات الخاصة بتاريخ المغرب، فضلا عن دراسات ضافية أنجزها مع تلامذته المغاربة حين أعير للتدريس بجامعة محمد الخامس في الرباط. أما د.سعد زغلول عبدالحميد ود.السيد عبدالعزيز سالم فقد كتب كل منهما موسوعة في تاريخ المغرب الإسلامي سياسيا وحضاريا. وشارك الجميع في إعداد الكثيرين من الباحثين المتخصصين في هذا التاريخ يقومون بتدريسه في الكثير من الجامعات العربية.

وفي جامعة عين شمس، كان المرحوم د.عبدالمنعم ماجد من

المهتمين الأوائل بتاريخ المغرب الإسلامي، وله دراسات ضافية عن النظم الإسلامية في المغرب، خصوصا في عصر الدولة الفاطمية. وتتلمذ على يديه جيل من الدارسين في هذا المجال من المصريين والجزائريين، من أشهرهم د.سنوشي يوسف الذي أرخ لقبيلة زناتة، ود.موسى لعبال الجزائري الذي كتب الكثير عن قبيلة كتابة.

على أن الاهتمام بتاريخ المغرب الإسلامي تسرب إلى الكثير من الجامعات الإقليمية في مصر التي يدرس فيها هذا التاريخ كمقرر أساسي على يد أساتذة مرموقين من أمثال د.حسن خضيري في جامعة جنوب الوادي، ود.نريمان عبدالكريم في جامعة المنوفية، ود.عبدالحميد حمودة في جامعة الفيوم، ود.عفيفي محمود في جامعة بنها. ولهم جميعا تلامذتهم المتخصصون في الدراسات العليا، ممن أنجزوا رسائل جامعية معتبرة في هذا المجال. كما أعير بعضهم إلى الجامعات العربية، ومنها المغاربية - فأسهموا في مواصلة جهود أساتذتهم في كتابة تاريخ المغرب الإسلامي، مفيدين من المنهجيات الكلاسيكية والمستحدثة في عقلنته وعلمنته، وتحريره من سلبيات الاستشراق.

كما ظهرت أجيال جديدة من المؤرخين المغاربة تنحو هذا النحو لتسهم بدورها في إعادة كتابة تاريخ بلدانها وأقاليمها في إطار رؤية مغاربية متصلة بالرؤية العامة للتاريخ الإسلامي. ووفقت في تحقيق هذا التاريخ منتقلة به إلى طور التفسير والتنظيم.

يستخلص من العرض السابق عدة حقائق مهمة نوجزها فيما يلي:

أولا: ضآلة الكتابات المشرقية بصدد تاريخ المغرب بعامة والمغرب الإسلامي خاصة قبل تأسيس الجامعات العربية.

ثانيا: بعد تأسيس هذه الجامعات جرى الاهتمام بتاريخ المغرب، حيث خصصت له مقررات درست ضمن دراسة التاريخ

الإسلامي العام.

ثالثا: قام بالتدريس جيل من المؤرخين الرواد المتخصصين الذين فتحوا باب الدراسات العليا التي خرجت جيلا آخر من المتخصصين العرب - والمغاربة - فضلا عن إعارة بعضهم إلى الجامعات المغاربية حيث تتلمذ عليهم جيل جديد من المؤرخين المغاربة الشبان أكثر دراية بالمنهجيات المستحدثة والإفادة منها في دراسات تاريخهم.

رابعا: اتسمت جهود تلك الأجيال السابقة على جمع وتحقيق المصادر المغاربية المخطوطة والإفادة منها في تحقيق وقائع تاريخ المغرب الإسلامي.

خامسا: تلت ذلك مرحلة تعليل وتأويل وتفسير وتنظير التاريخ المغاربي وتحريره من إسار الرؤية الاستشراقية ومناهجها التجزيئية المخلة.

سادسا: اتسعت وتعاظمت دوائر بحث هذا التاريخ بفضل عقد الندوات والمؤتمرات العلمية في معظم جامعات ومراكز البحث التاريخي في العالم العربي، وصدور مجلات متخصصة لنشر الأبحاث والدراسات وتداولها بين المؤرخين المشارقة والمغاربة على السواء، الأمر الذي أفضى إلى تعاظم الاهتمام بهذا التاريخ وازدهاره. كمّا وكيفا.

تلك رؤية عامة، سنحاول تعميقها من خلال دراسة أنموذج لمؤرخ شرقي متخصص في تاريخ الغرب الإسلامي قدر له العمل بالتدريس في بعض الجامعات المغربية، وهو كاتب هذه الدراسة.

تخرّج الباحث في كلية الآداب - جامعة القاهرة عام ١٩٦٢ ليتخصص في دراسة التاريخ الإسلامي المغاربي بإشراف المرحوم د.حسن أحمد محمود، وحصل على درجة الماجستير في موضوع «سياسة الأغالبة الخارجية» عام ١٩٦٧. وأثبت من خلال هذه الدراسة وثوق العلاقات السياسية والحضارية بين إفريقيا

الأغلبية والمشرق الإسلامي، مبرزًا القسمات المشتركة والخصائص المميزة من خلال رؤية حضارية تتمثل في مقولة «التنوع في إطار الوحدة».

وفي عام ١٩٧٠ نال درجة الدكتوراة في موضوع «الخوارج في بلاد المغرب»، حيث عرض لحقيقة الوحدة المذهبية في العالم الإسلامي بأسره: مبررا وفود المذاهب الإسلامية من الشرق إلى بلاد الغرب، ودور المغاربة في الإثراء الفكري لتلك المذاهب بعد أن تحولت إلى «أيديولوجيات» أسفرت عن تأسيس كيانات سياسية مغاربية كانت على صلة حضارية بالكثير من دول المشرق الإسلامي، برغم الانفصال السياسي وعدم التبعية للخلافة الشرقية.

وفي عام ١٩٧٠ أعير الباحث للتدريس بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمدينة فاس المغربية، وقضى بها عشرة أعوام متصلة قدر له خلالها إنجاز العديد من الدراسات في تاريخ المغرب الإسلامي وتكوين جيل جديد من المؤرخين المغاربة الشبّان المتخصصين في تاريخ المغرب، كما تخصص بعضهم في تاريخ المشرق.

من أهم تلك الدراسات كتاب «مغربيات - حقائق جديدة»، حيث تضمن نظرية جديدة عن «إمارة بورغواطة» في المغرب الأقصى، فأثبت أن البورغواطيين لم يكونوا «زنادقة» - حسب رؤية السابقين، بل كانوا مسلمين على المذهب الخارجي الصفري.

تضمن الكتاب أيضا دراسة عن «المعتزلة في المغرب» حيث أثبت الباحث بصددها البعد السياسي للاعتزال في المغرب، فضلا عن البعد الفكري، وأثرهما معا في إذكاء الوعي السياسي والعدل الاجتماعي في البيئة المغربية.

وفي دراسة ثالثة عن «الصراع بين المالكية والشيعة في المغرب»، ركز الباحث على حقيقة العلاقات السياسية والمذهبية بين المشرق

والمغرب، وأثبت حقيقة امتزاج الدعوات السياسية بالعقائد المذهبية، ونجاحها في المغرب ثم توجهها إلى المشرق لتحرز نجاحات أرحب اتساعا وأعمق تأثيرًا، وهو أمر يبرز ويؤكد جديّة العلاقة والاتصال السياسي والحضاري بين المشرق والمغرب.

أما عن موضوع «العلاقات الخارجية بين المغرب والأندلس والشرق، فقد اعتمد فيه الباحث على نصوص جديدة للمؤرخ الأندلسي «ابن حيان» أثبت من خلالها حقيقة التوحد الحضاري في دار الإسلام نتيجة التبادل التجاري والعلاقات الثقافية، برغم الخلافات السياسية والاختلاف المذهبي.

وفي كتابه «الأدارسة - حقائق جديدة» أثبت الباحث حقيقة قيام دولة الأدارسة في المغرب الأقصى نتيجة دعوة مذهبية جمعت بين التشيع الزيدي والاعتزال. كما أبرز دور الأدارسة في حركة إتمام تعريب المغرب الأقصى ونشر الإسلام في بلاد السودان الغربي.

خلال تلك الفترة، شارك الباحث في عديد من المؤتمرات الخاصة بتاريخ المغرب وحضارته، وقدم عددا من الدراسات المهمة في هذا المجال نشر معظمها في الدوريات العلمية في مصر وتونس والمغرب.

كما تخرج على يديه جيل من المؤرخين المغاربة أسهموا في دراسة تاريخ الغرب الاقتصادي والاجتماعي والفكري، من أشهرهم هاشم العلوي وأحمد الطاهري وإبراهيم القادري ومحمد لصفوت وأحمد المحمودي الذين قاموا بدورهم في تطوير الدراسات المغربية خصوصا بعد تأسيس مركز «التاريخ الاقتصادي - الاجتماعي» بجامعة المولى إسماعيل عكناش الذي كان ينتدب الباحث لإلقاء محاضرات دورية عن الجديد في تاريخ المغرب، ويقوم بعد ذلك بنشرها وتداولها بين المتخصصين المغاربة تباعا.

عاد الباحث إلى مصر عام ١٩٨٥ ليعمل أستاذا في جامعة عين شمس دون أن تنقطع صلته بالمغرب، حيث أشرف على الكثير من الطلاب المغاربة في مصر والمغرب، فأنجزوا أطروحات مهمة في حقل التاريخ المغربي الإسلامي. هذا فضلا عن تكوين جيل من المؤرخين المصريين المتخصصين، من أشهرهم د.نريمان عبدالكريم التي تدرس الآن في جامعة المنوفية، ود.عصمت دندش الأستاذة بجامعة محمد الخامس بالرباط. كما شارك في العديد من المؤتمرات والندوات التي عقدت في الكثير من الجامعات العربية. وقدم دراسات كثيرة عن تاريخ المغرب وحضارته والعلاقات السياسية والثقافية بين المشرق والمغرب من أهمها دراسة عن «دور التنظيم السري الإباضي في إحكام الصلة بين إباضية عمان والإباضية في المغرب»، وأخرى عن «القطيعة الإبيستيمولوجية بين المشرق والمغرب – حقيقة أم خرافة؟»، تصدى فيها لمناقشة نظرية «الجابري» في هذا الصدد، مثبتا أن العلاقة بين الطرفين علاقة تواصل وعطاء متبادل، لا قطيعة أو انفصال.

أعير الباحث أستاذا بجامعة الكويت عام ١٩٨٨ وقضى بها أعواما ستة درس خلالها تاريخ المغرب الإسلامي، وأنجز بعض المؤلفات والدراسات في الحقل ذاته، كما نشر عددا من الدراسات في مجلات «عالم الفكر»، و«حوليات كلية الآداب» و«المجلة العربية للعلوم الإنسانية» من أهمها دراسة بعنوان «المشترك الفكري والسياسي بين الموحدين في المغرب والمريدين في الأندلس»، التي أثبت فيها حقيقة الأصول المذهبية الشرقية لنظيرتها في المغرب الإسلامي. كذا دراسته عن مدى تأثر نظريات ابن خلدون بأفكار جماعة «إخوان الصفا».

وبعد عودته إلى مصر، أصدر ثلاثة كتب عن الموضوع الأخير، أثارت حوارًا ساخنًا بين المؤرخين والدارسين العرب. كما واصل الباحث جهوده في مجال الدراسات العليا فأشرف على الكثير

من الرسائل الجامعية الخاصة بتاريخ المغرب الإسلامي. بعضها يتعلق بالمدن المغربية، مثل نكور وطبنة وتلمسان، والبعض الآخر خاص بالتاريخ الاقتصادي، مثل «التجارة في بلاد المغرب في عصري الولاة والاستقلال»، والثالث يتصل بالتاريخ الاجتماعي، مثل «الرقيق في بلاد المغرب حتى القرن الرابع الهجري» و«العامة في المغرب الأقصى حتى بداية عصر المرابطين»، وهلم جرا.

كما يشارك الباحث في مناقشة العديد من الرسائل العلمية الخاصة بتاريخ المغرب الإسلامي وحضارته في الجامعات المصرية والجزائرية والمغربية، هذا فضلا عن المشاركة في كثير من المؤتمرات والندوات العلمية الخاصة بهذا التاريخ في مصر وبعض العواصم العربية، وقدم أبحاثا متخصصة في الحقل ذاته.

هذا فضلا عن مؤلفات مثل «نقد الحوار الفكري بين حنفي والجابري و«قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر»، و«مقاربات نقدية في الفكر والأدب» و«إشكالية المنهج في دراسة التراث» و«المهمشون في التاريخ الإسلامي»، وكلها تتضمن موضوعات تتعلق بمفكري ومؤرخي العرب – وكثير منهم مغاربة – فضلا عن موضوعات خاصة بتاريخ المغرب الإسلامي.

لذلك، جرى تكريم الباحث من قبل زملائه وتلامذته المغاربة، فاختاروه عضوا شرفيا «بالجمعية المغاربية للتاريخ والآثار»، وعضوا مشاركًا «بمركز الدراسات الأندلسية وحوار الحضارات».

ويواصل الباحث جهوده في توثيق عرى العلاقات بين الجامعات المغربية وجامعة عين شمس، من حيث التبادل العلمي والثقافي، ونشر الأبحاث المشتركة في دوريات مصرية ومغربية. كما يواصل الجهود في نشر مقالات ودراسات في الصحف والدوريات المغربية – خصوصا المصرية والمغربية، ويتعلق الكثير منها بالفكر المغاربي المعاصر، وتقديم رواده المغاربة إلى القارئ العربي.

أما عن أهم إسهامات الباحث في مجال دراسة تاريخ وتراث المغرب الإسلامي، فهو ما تضمنه مشروعه حول سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، صدر في عشرة مجلدات - الذي أثبت من خلاله حقيقة وحدة الصيرورة في التاريخ الإسلامي العام برغم الاختلافات السياسية أحيانا على أساس أنها لا تجب وحدة التطور الاقتصادي والثقافي في جناحي «دار الإسلام». كما أثبت أيضًا ونظّر لحقيقة «سيولة» و«اتصال» التراث العربي الإسلامي الذي أسهم المغاربة فيه بدور لا يقل عن إسهام نظرائهم المشارقة بحال من الأحوال.

خلاصة القول، أن المؤرخين المشارقة أسهموا بدور واضح في إثراء وإضاءة تاريخ المغرب الإسلامي، وأن جهودهم في هذا الصدد تنطلق من نظرية صحيحة مفادها وحدة التاريخ الإسلامي العام والحضارة الإسلامية العربية، برغم القطيعة السياسية في بعض الأحيان.

تأثيرات الموريسكيين ـ الأندلسيين في المجتمع المغاربي إيالة تونس نموذجا

د. عبد الجليل التميمي *

ما من شك أن الملف الموريسكي- الأندلسي بما له من أبعاد وتداعيات دقيقة وخطيرة جدا، يكاد يكون مغيبا من الذاكرة العربية-الإسلامية الجماعية، حيث اقتصر الأمر على ذكر مآثر الأندلسيين في بعض المناسبات العابرة، دون أن يكون هناك دافع للتوقف عند المصير المفجع والمأساوي للموريسكيين الأندلسيين، حيث قامت محاكم دواوين التفتيش والسلطة الإسبانية السياسية يومئذ، باجتثاث بقايا الأمة الأندلسية والقضاء عليها تماما، بكل الطرق الجهنمية واللاإنسانية في محاولة لصهرها وتذويبها في المجتمع الإسباني وكثلكتها بالقوة وبالحرق أحياء، ثم بالطرد الجماعي القسري في آخر المطاف في أوائل القرن السابع عشر.

وقد تواصل هذا التغييب لملف الموريسكيين على عديد المستويات، بدءا من كتب المناهج المدرسية على مستوى العالم العربي والإسلامي بل وحتى في التعليم العالي، الأمر الذي برر ضآلة المعلومات

* مؤسس ورئيس مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات - تونس

الصحيحة، بل وجب القول عدم توفرها تماما لدى الرأي العام العربي-الإسلامي، الذي يجهل تماما هذا الملف، إلا بالقدر الضئيل الذي يذكر بتفاصيل مأساة الأندلسيين. وحتى كتب المناهج التاريخية المدرسية الإسبانية حتى وفاة فرانكو سنة ١٩٧٥، فإنها لا تذكر شيئا عن مسألة القضاء على الموريسكيين: «فمن المستحيل، كما يؤكد ذلك أحد الباحثين الإسبان، أن نجد بإسبانيا كتابا مدرسيا واحدا، قدم معلومات موضوعية حول محاكم التفتيش ولا عن الهجرات القسرية الضخمة التي لحقت المجتمع الأندلسي من ١٤٩٢ إلى ١٦١٦»، بل على العكس من ذلك هناك تنويه بمحاكم التفتيش باعتبارها أداة رائعة لإدماج المسيحيين الجدد أي الموريسكيين في المجتمع الإسباني». لقد شكل ملف الموريسكيين إذن، ملفا حساسا تحرم دراسته وإثارته ولو عرضيا إلى وقت قريب جدا بإسبانيا، لأسباب عديدة يطول شرحها هنا.

وقد تصدينا من جهتنا منذ ثلاثين سنة، لدراسة ملف تاريخ الموريسكيين-الأندلسيين منذ سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢ وحتى طردهم النهائي سنة ١٦٠٩، وخصصنا حيزا بارزا في أبحاثنا الشخصية لهذا الملف وقمنا بتبني استراتيجية بحثية متكاملة لمؤسستنا والتي نظمت اثني عشر مؤتمرا دوليا، انطلاقا من سنة ١٩٨٣ إلى اليوم، ونشرنا مئات الدراسات الأكاديمية وثلاثة وعشرين كتابا مختصا بعدة لغات في علم الموريسكولوجيا (moriscologie). وتمحورت رسالتنا العلمية منذئذ، حول تعزيز البحوث التاريخية المنصفة وللاستفادة من أرصدة الوثائق العربية والعثمانية لأول مرة، وكذا من أرصدة الوثائق الإسبانية والتي تعد بالملايين، وهي الأرصدة التي خلفتها لنا دواوين محاكم التفتيش ويتطلب توظيفها المزيد من التيقظ والحذر والوعي الكامل لدلالاتها ومصطلحاتها وخلفياتها الدينية والحضارية التي كانت السمة الغالبة

عليها. كما قمنا بإعداد ونشر: البيليوغرافيا العامة للدراسات الموريسكية-الأندلسية، وهي أول بيليوغرافيا تنشر على المستويين العربي والدولي، حيث تمكنا من وضع قائمة تضم ٣٥٧٠ مرجعا بعدة لغات، وغطت البحوث التي أنجزت منذ القرن السادس عشر وحتى أواخر سنة ١٩٩٤، من طرف الباحثين الدوليين والقلة من الباحثين العرب حول الموريسكيين.

لا نتوقف في هاته الدراسة حول ملابسات الملاحقات اليومية لهؤلاء الموريسكيين، ولا طبيعة حياتهم اليومية وهم البؤساء الذين تحملوا مأساتهم طوال أكثر من قرن ونصف القرن، بإجبارهم على التخلي عن دينهم ومنظومتهم الحضارية بكاملها، وذلك باعتبارهم الورثة الشرعيين للحضارة الأندلسية وممثلي الشرق في الغرب وفي الوقت نفسه عدوا ممثلين للغرب في الشرق. وكان مآلهم الأخير، الطرد النهائي من وطنهم جزيرة الأندلس والتجاء أغلبهم إلى الفضاء الترابي للمغرب العربي ولكن أيضا إلى أراضي الدولة العثمانية وخاصة منها الفضاء الترابي الأناضولي والمصري وبعض الموانئ والمدن الفرنسية والإيطالية مثل ليفورنة ومرسيليا وبوردو وكذا هولندا.

***

هل باستطاعتنا أن نضع اليوم جدولا تقريبيا لأعداد ونسب هؤلاء المطرودين من الأندلس والذين استقروا في المدن والموانئ المتوسطية الجنوبية منها والشمالية؟

لنذكر بادئ الأمر بالإحصائية الدقيقة التي قدمها المؤرخ الفرنسي هنري لابيير (Henri Lapeyre) في دراسته المونغرافية: جغرافية إسبانيا الموريسكية (Géographie de l Espagne Morisque) والتي أكدت على أن المهجرين العرب من الأندلس بلغ عددهم ٢٧٥,٠٠٠ نسمة، وهو الرقم الذي اعتمده جل المؤرخين والدارسين

لاحقا. وأنه في ضوء ذلك، هل بإمكاننا أن نقدم جدولا لنسب توزيع هذا العدد في الفضاءات الترابية المغاربية وغيرها من الفضاءات المتوسطية الأوربية والأناضولية والمشرقية؟

أثبتت عديد البحوث والدراسات أن عدة آلاف فقط من هؤلاء الموريسكيين، استقروا بالموانئ والمدن الفرنسية والإيطالية والبلقانية، وفقا للجدول التقريبي الذي أمكننا تحديده على الشكل التالي:

- ثلاثة آلاف (٣٠٠٠) تحولوا بدعوة من الدوق الأكبر واستقروا بليفورنة بعد مساعٍ حثيثة لاقناعهم بذلك.
- خمسمائة (٥٠٠) تحولوا إلى سالونيك.
- ألف ومائة (١١٠٠) من الأراغونيين والإشبيليين، تحولوا إلى مركز الدولة العثمانية، إلا أن الأغلبية الساحقة من الموريسكيين التجأت ولا شك إلى الفضاء الترابي المغاربي وفقا للجدولة المعروفة التالية:
- ثمانون ألفًا (٨٠,٠٠٠) التجأوا إلى تونس.
- خمسون ألفًا (٥٠,٠٠٠) التجأوا إلى المغرب الأقصى.
- خمسة وعشرون ألفًا (٢٥,٠٠٠) التجأوا إلى الجزائر، وهذا وفقا للمعلومات القديمة نسبيا، بحيث يكون مجموع من التجأ إلى البلدان المغاربية: مائة وخمسة وخمسين ألفًا (١٥٥,٠٠٠). وفي ضوء ذلك إذا قبلنا مبدئيا، بالرقم الذي قدمه المؤرخ الفرنسي هنري لابيير وهو مائتان وخمسة وسبعون ألفًا (٢٧٥,٠٠٠)، فإن الفارق بين الرقمين هو: ٢٧٥,٠٠٠-١٥٥,٠٠٠ مائة وعشرون ألفًا (١٢٠,٠٠٠)، والتساؤل الذي يفرض نفسه الآن، إلى أين التجأت بقية المطرودين؟

نذهب إلى الاعتقاد أن أعداد اللاجئين الموريسكيين إلى المغرب الأقصى والجزائر، هي أعلى بكثير مما هو معروف اليوم، وأن التوجه الاستقرائي لعملية توزيع المطرودين في الفضاء الجغرافي

المغاربي، تحتم علينا إعادة النظر تماما، للأعداد الحقيقية للاجئين إلى الجزائر وكذا إلى المغرب الأقصى، وهي حتما أعداد أعلى بكثير مما هو معروف اليوم، وأننا ننتظر مستقبلا المزيد من الدراسات والبحوث حول هاته الإشكالية التاريخية المهمة.

لا شك أن الهجرات الأندلسية إلى الفضاء المغاربي، كانت متواترة ومنتظمة قبل سقوط غرناطة، بحكم رحلة الحج إلى الأماكن المقدسة منذ العصور الإسلامية الأولى وتواصلت بشكل منتظم وكانت تتم أساسا عبر الفضاء المغاربي، ثم عبر أرض الكنانة والتي بها تنضم قافلة الأندلسيين والمغاربيين إلى قافلة الحجيج المصريين. وقد مكن ذلك الأندلسيين من استيعاب الخصوصيات المغاربية في جميع الميادين، بدءا من آليات الحكم المطبق، ثم المناخ الفكري والوضعية الاقتصادية والاجتماعية السائدة يومئذ. وقد طاب المقام لبعض الأندلسيين بالتراب المغاربي وكانوا يومئذ عنصر إثراء على جميع المستويات. أما بخصوص اللاجئين الموريسكيين في أوائل القرن السابع عشر إلى المغرب العربي وإيالة تونس بصفة خاصة، فإننا نؤكد بادئ الأمر على بعض الخصوصيات التي تميز بها هؤلاء الموريسكيون، دون غيرهم من أبناء المغرب والمشرق العربيين:

– تتفق جميع المصادر على أن الموريسكيين كانوا منفتحين على العالم الغربي، بإتقانهم عدة لهجات ولغات مثل: القشتالية والأراغونية واللاتينية، وكانوا رجالا ونساء وأطفالا يتكلمون اللغة الإسبانية، بل الأغرب من ذلك، أن استعمالهم لهاته اللغة، تواصل حتى بعد قرن كامل من طردهم من الأندلس وهذا بشهادة أحد الرحالة الفرنسيين الذي زار مدينة تستور الموريسكية بإيالة تونس في أوائل القرن الثامن عشر، ذاكرا: «لقد وجدت النساء والأطفال يتكلمون اللغة الإسبانية بشكل جيد». بل إن الجالية الموريسكية بإيالة تونس تجرأت بعد سنتين فقط من وصولها لمدينة طبرية

التونسية، أن تفتح المدارس لتدريس الإسبانية، وهي ظاهرة عالية للدلالة على هذا الانفتاح اللغوي والفكري، ولا أخالني أجد في الفضاء العربي المشرقي المسلم برمته، فئة اجتماعية عربية ومسلمة، لها مثل هذه القناعة الانفتاحية على الغرب لتدريس لغة أوربية، وهذا خلافا للمواطنين المسيحيين في لبنان أو سوريا الذين مارسوا مثل هاته المهنة، انطلاقا من عدد من الثوابت الدينية التي كانت تفسر مثل هذا التوجه... وقد مكنت هذه الممارسة اللغوية الغربية الموريسكيين من معرفة مجهرية للدين المسيحي وللعقلية والسلوك وعادات الإسبانيين وتقاليدهم وكذا اطلاع الموريسكيين الدقيق والجيد على القوانين الإسبانية والأوربية عموما، وهو الأمر الذي لم تعرفه المجتمعات لا العربية ولا الإسلامية يومئذ! وهذا درس مهم جدا قدمه هؤلاء الموريسكيون إلى العالم العربي والإسلامي على حد سواء منذ بداية العصر الحديث.

إن هاته الصفات الاستثنائية، أهلتهم أن يلعبوا دور المترجمين الرسميين لدى البلاطات المغاربية مثل بلاط مولاي زيدان ١٦٠٧-١٦٣٠، ملك المغرب الأقصى، وقبل ذلك لدى بلاط أحمد المنصور السعدي ثم لدى الباب العالي. وبرزت شخصيات علمية مثل الحجري، الذي استوعب آليات الجدال الديني مع الطرف المسيحي باقتدار وفعالية مطلقة، عندما أجرى مناظرات وجدالا رفيع المستوى في باريس وبوردو وهولندا مع عدة أقطاب مسيحية ويهودية، وسجل لنا ذلك الجدال والحوار الديني بين الديانات السماوية الثلاث، وأن مثل هذا الأمر ليس هينا أمام رجال الدين المسيحيين المتمرسين يومئذ والذين شبوا وترعرعوا على مهاجمة الخصم وخصوصا منه الدين الإسلامي والدولة العثمانية التي تعتبر أهم قوة بحرية وعسكرية إسلامية يومئذ. إن كفاءة الحجري الجدالية الاستثنائية أهلته لأن يكون موضع اهتمام وتقدير الملك أحمد المنصور السعدي

(١٥٧٨-١٦٠٣) له، عندما قام باحتضان وبرعاية هاته الشخصية.
وقد خلف لنا الحجري كتابا في غاية الأهمية، حوصل فيه أساسيات وثوابت هذا الجدال والحوار الديني مع المسيحيين واليهود، بل إننا نسجل نبوغ أحد الموريسكيين الذي كان مقيما بفرنسا وقد اتخذه الوزير الفرنسي ريشوليو (Richelieu) مستشارا له، «تقديرا وتثمينا لكفاءاته وخبرته».

ولا شك أن مثل هؤلاء الرموز الأعلام الموريسكية ومدى انفتاحها اللغوي ومعرفتها الدقيقة بالطرف المقابل، قد فرض على المغاربيين سواء السلطة السياسية أو النخب أو العلماء التقليديين، شعورهم بالتقصير البالغ في موقعة أنفسهم، موقعا متقدما من الدولة والمجتمع! وأن تداعيات وجود العنصر الموريسكي بهذه الخصال، كان مهما جدا وفاعلا، بل وحاثا للجميع على اكتساب آليات الانفتاح اللغوي ومعرفة الطرف الأوربي، وهي ظاهرة جديدة لم يألفها المغاربيون ولم يمارسوها إلا نادرا، وأن نتائجها، على المدى البعيد، كانت على أية حال، محدودة بفعل عدة عوامل متداخلة وشديدة التعقيد...

- وبالإضافة إلى هاته العقلية الانفتاحية والواعية بمجريات الأحداث في عالم المتوسط، حمل الموريسكيون معهم إلى المغرب العربي، آليات ومهنا جديدة، مدعومة ومعززة بخبرة فنية عالية جدا، غير معروفة في عالم المهن المغاربية التقليدية يومئذ. وإن الذي زاد من أهمية ذلك، هو توفيق البعض منهم، في إنقاذ جزء من أموالهم من النهب والاستيلاء عليها، سواء أكان ذلك يوم مغادرتهم القسرية الأندلس أو من قبل ربابنة السفن الأوربية، الذين نهبوهم وغرروا بهم، تاركين البعض منهم في بعض جزر البحر الأبيض المتوسط... وقد تمكن هؤلاء الموريسكيون الذين نجوا من الآفتين السابقتين، من توظيف مخزونهم الحضاري والفني في عديد

المشاريع الزراعية والتجارية والصناعية كما سنشرح ذلك. ويرجع الفضل لهم في إحداث نقلة جديدة في عديد المستويات: الفلاحية والصناعية والمعمارية والحضارية، حيث مازالت بصماتهم قائمة حتى اليوم في اللباس والتجهيزات المنزلية وهندسة الشوارع والبناءات الدينية والزركشة والبستنة وإدخال فنيات معمارية، ثم تفننهم في غرس أنواع من الزهور وفي صناعة الأسلحة والسفن وكذا إبداعاتهم في الموسيقى، فيما يعرف بالموشحات الأندلسية، وتشهد لهم بالنبوغ والإبداع من خلال فنيات الإتقان، وفوق ذلك هذا الشعور الاستعلائي الذي ميز هاته المجموعة ذات النفس البرجوازي والارستقراطي عن غيرهم من المواطنين المغاربيين قاطبة وخاصة التزاوج فيما بينهم فقط. فلنتوقف حول هاته التأثيرات التي أدخلها هؤلاء الموريسكيون في إيالة تونس العثمانية كنموذج على ذلك:

الميدان الفلاحي:

حملت الأقلية الموريسكية معها إلى إيالة تونس تجربة وخبرة نوعية عالية في إحياء الأراضي الفلاحية، تمثلت بادئ الأمر في حسن استغلال المياه عن طريق بناء السدود وإيجاد وتعميم الخزانات المائية والقنوات التي كان يصل طولها إلى ٣٠ كيلومترًا، وآليات تصريف المياه لسقي الأراضي والتي بلغت، وفقا لبعض الدراسات إلى ٢٥٠٠ هكتار يومئذ وأنهم أحيوا خط جلب المياه من زغوان- قرطاجنة بطول ٧٥ كيلومترا والذي كان سائر العمل به إلى حدود سنة ١٩٠٠. إن هاته التقنيات الفلاحية العصرية والمطبقة، قد أدخلت مشاتل عديدة وجديدة لغراسة الزيتون وخصوصا منها بفضاء طبرية وحيث أدى الموريسكيون دورا مباشرا في تطويرها، كما قاموا بزراعة قصب السكر الذي زاحم الإنتاج الأوربي، وسجلت تقدما ملحوظا نتيجة استعمال طواحين الهواء، وتم غراسة الأشجار

المثمرة وتربية الماشية وتجديد الغابات وعلى الأخص منها غراسة الكروم والرمان والسفرجل والتوت الأندلسي ثم التين الشوكي وكذا إدخال أنواع جديدة على المشهد الفلاحي المغاربي. وفي هذا السياق، أطلق على أحد أنواع «البيثر» المستجلب بالقوتي نسبة إلى (Goth) وهي التسمية القديمة لإسبانيا. كما ظهرت بزغوان وبالفضاءات الفلاحية الأخرى، أنواع مستحدثة من الفواكه والخضراوات مثل البطاطا والطماطم والباذنجان والزعفران والكراث (poireau) ويطلق عليه اليوم بتونس براسيله والقنبيط (chouxfleur) وغيرها من أسماء الخضر المستوردة وغير المعروفة والتي كان مأتاها الأندلس أو أمريكا اللاتينية.

كما قاموا بالإشراف على بساتين الليمون والأرنج والحوامض والبقول. وتؤكد الدراسات أن هؤلاء الموريسكيين لم يتركوا شبرا من الأرض دون زراعته. أما تربية دودة القز وصناعة الحرير والسكر، فقد عرفت على أيدي سكان البشرات الغرناطيين الماهرين والمهجرين، تطورا بارزا في هذا المجال. ولا شك أن مثل هذه الإحداثات الزراعية، قد أنتجت أنواعا جديدة من الخضر والفواكه، أثرت مباشرة على نوعية المأكولات المحلية بإحداثها أنواعًا جديدة منها «أمك حورية» و«المرمز» و«العجة» التي جلبها الموريسكيون من كاتالانيا و«الشكشوكة النابلية» وغيرها من المآكل الموريسكية الأندلسية والحلويات التي اشتهرت بها بعض المدن الموريسكية حتى اليوم مثل: السنيورة والملبس والحاج عالية كاتالانيا والصمصا وغيرها من الحلويات الموريسكية الأصيلة، والتي ترجمت عمق التأثيرات المختلفة التي أحدثها الموريسكيون في المجتمع التونسي، وحيث يستحيل علينا حصرها في هذا البحث، إلا أننا نؤكد على أهميتها البالغة في النسيج البنيوي والحضاري التي مازالت قائمة حتى اليوم. واستكمالا لهاته المهن الجديدة التي أدخلها الموريسكيون،

لم يغب عن هؤلاء جلب بعض أنواع من الطيور تحمل أسماء إسبانية مثل ما يعرف حتى اليوم بالكناري، وهو نوع من العصافير ذي الأجنحة الملونة ويقبل عليه التونسيون لجمال ترنيماته الصوتية وتناسقها، وهو ما يدخل البهجة والحبور في مناخ البيئة المنزلية الموريسكية.

وفي هذا الإطار فإن سمة الاخضرار وروائح الأشجار قد عزز من رونق وجمال البيت الموريسكي الداخلي والتي كانت السمة البارزة فيه، بحيث لا يمكن أن نعثر على بيت، دون وجود أشجار مثمرة بدواخل صحنه، وكذا غراسة الأزهار ذات الروائح الطيبة، وتلك في رأينا أحد أجمل وأبرز مميزات الحضارة الأندلسية بإيالة تونس...

المجال الصناعي والتجاري:

لا يقل المجال الصناعي والتجاري أهمية وطرافة وإبداعا عن المجال الفلاحي وحيث عرف هو الآخر نقلة جديدة بفضل خبرة هؤلاء المهجرين بإدخال فنيات صناعية وتنظيمية، وكانت تأثيراتها بالغة جدا على الحياة الاقتصاية والتجارية وعلى الأخص منها التجارة الخارجية، بدءا من تطوير صناعة الشاشية التي احتلت حيزا كبيرا من المعاملات التجارية المحلية والمغاربية والتي وصلت إلى مصر. وقد تفنن الصناع الموريسكيون في حسن اختيار ألوانها وصوفها. وتذهب بعض الدراسات إلى أن هاته المهنة، قد تعممت في البلاد التونسية، ووصل إنتاجها من خمسمائة ألف إلى مليون قطعة سنويا. وقد أثر ذلك القطاع في صناعة النسيج وخصوصا منها المعتمدة على الحرير وهو ما أطلق عليه ببروكار (Brocart) ثم إبداعات قطع السروج الجلدية الثمينة وكذا الصابون ذي الروائح الطيبة، وكذا صناعة العطور والتي عكست معرفة دقيقة وعميقة بمختلف الأزهار، والتي منحتهم أحقية استخراج أنواع مبتكرة من

الروائح أطلق عليها العطور الأندلسية. ناهيكم أن هذا الشعور العالي القيمة بالأزهار، دفع إحدى سيدات القوم العثمانيين، وهي عزيزة عثمانة، إلى تحبيس -أو وقف- مردودية ملكية لها، لشراء وتأمين وضع باقة أزهار يوميا على قبرها بعد وفاتها! إنه شعور راق جدا، يندر أن نجد مثيلا له في الفضاء السكاني العربي...

كما تفنن الموريسكيون في صناعة الزرابي، وتم إدخال أبجديات الطباعةالمستجلبة من الخارج وهو أمر في غاية الدلالة على قدرات هؤلاء الموريسكيين الفنية ومعرفتهم الدقيقة للمهن المهمة، ولا يغيب عنا هنا تنوع هاته الصناعات لإبداعات الموريسكيين في صناعة الخزف والتي عرفت شهرة واسعة جدا إلى يوم الناس هذا. وتؤكد لنا الوثائق التي عثرنا عليها في أرشيفات فلورنسا، أن عددا من الموريسكيين الذين احترفوا صناعة الخزف، كانوا على علاقة مع خزفيين مهنيين أوربيين من مرسيليا وأن بعضهم أقام مصنعا بمنطقة Jurad de Bayonne ومنطقة Biarritz و Bayonne وأن تلك المصانع ظلت قائمة حتى سنة ١٨٠٦ و١٨٠٩ وحتى صناعة مختلف الأسلحة بجميع أنواعها وكذا صناعة البارود وملح البارود وبناء السفن وتجهيزاتها، فقد غدت هي الأخرى وليدة إبداعاتهم الفنية. ثم ألم يكلف باي تونس يوسف داي أحد المهندسين الموريسكيين بتوسيع ميناء La Bocco de Quella Fiumara لاستقبال البواخر ذات الحجم الكبير وأنهم لهذا الغرض قد حفروا أعماق البحر نحو ٢٤ شبرا ولا شك أن ذلك يتطلب استيعاب أسس وفنيات هذا العلم بدقة متناهية جدا. ولا يغيب عنا في هذا المجال دورهم الفاعل في الحركة البحرية ضد الإسبانيين وضد الأساطيل الأوربية ودعمهم للأساطيل العثمانية بالخبرة الفنية البحرية وتوفير القيادات العسكرية الكفؤة يومئذ، هذا فضلا عن تقديم شبكة من المعلومات الصحيحة عن السواحل والموانئ الإسبانية أساسا.

التأثيرات الحضارية والمعمارية المختلفة:

ذكرنا بخصوصيات دواخل البيت الموريسكي المتميز بهندسته المعمارية الداخلية والخارجية والتي تترجم عن الخصوصيات الأندلسية والتي لا جدال في أنهم كانوا يحرصون على توريثها لأبنائهم وبناتهم. وبادئ الأمر، فقد وصل الموريسكيون مرتدين لباسهم الإسباني، وذلك مؤشر واضح على تشربهم وتعلقهم بتقاليدهم الأندلسية، بل وتمسكهم بها في بيئة تنكر عليهم هذا الأمر، والذي أثار استغراب الجميع، مغاربة وأوربيين، هو بياض بشرتهم وجمال خلقهم بحيث يستحيل على المغربي أن يجد بعض القواسم الفيزيولوجية مع هؤلاء الموريسكيين، وهو ما أثار ضدهم البدو الذين اتهموهم بأنهم مازالوا مسيحيين في الجوهر والظاهر وقد جلب لهم ذلك عديد المتاعب من السلط السياسية المغاربية ومن النخب الدينية التقليدية والمقفلة فكريا وحضاريا على نفسها وهي التي شككت في صدق إسلامهم وتأرجحهم بين المعتقدات الإسلامية والمسيحية... وكذلك كانت النساء الموريسكيات يتزين بمجوهرات وحلي وألبسة حريرية متميزة جدا، كما أنهن يلبسن أحذية مرنة جدا، من صنع جلد الماعز الناعم وأطلق عليه «شبريلا». وفي هذا الإطار، فإن المرأة الموريسكية والطفل الموريسكي، يعدان العنصرين المغيبين في الدراسات الموريسكية-الأندلسية سواء أكان ذلك بإسبانيا أو المغرب العربي أو العالم العربي.

أما تأثيرهم في الطرب فقد كان مباشرا حيث أدخلوا أنماطا موسيقية تعتمد على «الأداء الآلي القائم على الوتريات والصدميات وبصفة خاصة على الرباب والعود والطار وقد منحوا للموشحات الأندلسية نفسا جميلا وهادئا وعميقا ليس فقط في إيالة تونس، بل على مستوى البلاد العربية وكذا بإسبانيا، حيث تم الانتباه منذ عدة سنوات فقط، إلى تقويم الموسيقى العربية-الأندلسية وكذا

السفرادية Sefarade وإحلالهما موقعا جديدا في هاته الجدلية الحضارية.

أما مجال تأثيرات الموريسكيين المعمارية، فقد كان هو الآخر مميزا حيث كانت الشوارع مستقيمة وتنتهي دوما إلى ساحة مع تقاطع الأزقة على زوايا، وأنهم الذين قاموا بتمهيد وتبليط الشوارع واستعمال نوع جديد من العربات وهو ما أطلق عليه بالكراريط وكذا استعمالهم المكثف «للقرمود»، وهي مادة بناء مميزة للتقاليد المعمارية الأندلسية واستعمالها في عدة مناطق بإيالة تونس كتستور السلوقية وهو نظام تسقيف ذو انحدار خفيف لا يتجاوز الثلاثين درجة، ويجعل السقف محميا من الرياح وحتى الإنزلاقات، وقد تبنت عدة أشكال كنصف اسطوانة بطول ذراع، وتوضع في واجهة البيوت لتجميل المنظر الخارجي، وهو ما يترجم حرصهم على شخصيتهم الفنية والثقافية المتميزة جدا، والتي مارسوها في بيئتهم بالأندلس بادئ الأمر، وسعوا بكل تفان، إلى استمرارها في بيتهم الجديد بإيالة تونس أو بالفضاءات المغاربية الأخرى.

***

لقد سعينا في هذا البحث إلى مقاربة تداعيات الوجود الموريسكي الأندلسي بإيالة تونس وتوقفنا في بعض محطاته البارزة، ودون أن ننساق وراء النظرية القائلة بأنه يرجع الفضل لهم وحدهم في إحداث نقلة اجتماعية واقتصادية وفكرية، فهذا أمر لا سبيل إلى إقراره وقبوله بشكل تلقائي، دون تحديد إطاره خاصة إذا أخذنا بالاعتبار ما تم إنجازه خلال العهد الحفصي، مع العلم أن بنى الدولة الحفصية كانت سليمة وثابتة ونظامها السياسي كان هو الآخر متماسكا ومنفتحا على العالم المتوسطي، التجاري والاقتصادي منه بصورة خاصة. إلا أننا من جهة أخرى، نقر بأن تداعيات الديناميكية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والمعرفة للوجود

الموريسكي بإيالة تونس وكذا بالفضاءات المغاربية، كانت إيجابية وفاعلة ومجددة لعديد الاختصاصات والمهن، وقد منحوا لها الشيء الكثير من فنيات وإبداعات. ثم ألم يكونوا من المتمسكين والداعين لإقامة الضمان والرعاية الاجتماعية من خلال عديد المبادرات التي خططت للاهتمام بالفقراء واليتامى والعجز، وذلك بتخصيص إيرادات أملاك حبست لهذا الغرض؟

ولا شك أن هؤلاء الموريسكيين كانوا من أبرز رواد الحداثة والانفتاح والحوار بالمغرب العربي بمساهمتهم في تسريع وتيرة التقدم والتطور، في فترة دقيقة اتسمت بالانغلاق الفكري والسياسي وعدم مواكبة المستجدات خارج الفضاء المغاربي، فكان الموريسكيون إذن حلقة الوصل الحضارية المثالية والأساسية للأندلس ومآثرها وإنجازاتها في جميع الميادين، وتلك هي الرسالة المعبرة والتي منحها الموريسكيون الأندلسيون، وهو درس في غاية الأهمية.

صورة الغرباء المغاربة في مصر والشام خلال عصر الحروب الصليبية

د. نواف عبدالعزيز الجحمة *

تسعى هذه الدراسة إلى إبراز جوانب من الاتصال والتواصل الذي كان قائمًا بين المغرب والمشرق (مصر والشام نموذجًا)، خلال عصر الحروب الصليبية، بالتركيز على ردود الأفعال المشرقية على الصعيدين الرسمي والشعبي إزاء العطاءات والإسهامات المغربية - التي تتعلق أساسًا بالمجالين العسكري والمدني اللذين تميز بهما المغاربة الوافدون على المشارقة.

وتجدر الإشارة إلى أنه سينصب اهتمامنا في البحث على موضوع فئة الغرباء المغاربة المنبثة في بلاد مصر والشام تحديدًا، آملين أن تسهم في إلقاء بعض الضوء على جانب طالما أغفله المهتمون بدراسة العلاقات الحضارية والاجتماعية.

وأود أن أوضح بعض النقاط التي قد تثار حولها تساؤلات!

- فماذا نعني بـ«الغرباء» و«المغاربة» - في هذه الفترة (زمن الحروب الصليبية)، وفي ظل كل من الأيوبيين والمماليك.

---

* أكاديمي من الكويت

إننا نستعمل كلمة «الغرباء» للدلالة على النوى والبعد، قال ساعدة بن جؤيَّة وهو يصف سحابًا:

ثـــم انـــتـــهـــى بـــصـــري وأصـــبـــح جـــا
لـــسًـا، مـــنـــه لـــنـــجـــدٍ، طـــائـــفٌ مـــتـــغـــرّبُ

وقيل: متغرب هنا أي من قبل المغرب.

وقال المتلمّس:

ألا أبـــلـــغـــا أفـــنـــاءَ ســـعـــدِ بـــن مـــالـــكٍ
رســـالـــة مـــن قـــد صـــار، فـــي الـــغُـــربِ، جـــانِـــبـــهُ

والاغتراب والتغرب كذلك، نقول منه وقد غرّبه الدهر، والغريب هو البعيد عن وطنه، والغرباء (= الأباعد).

أما عن مفهوم مصطلح «الغرباء» في المنظور العقدي، فقد أورد الشيخ ابن القيم الجوزية في كتابه مدارج السالكين في (باب الغربة) أحاديث نبوية شريفة – فعلى سبيل المثال – عن عبدالله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن أحب شيء إلى الله الغرباء. قيل: ومَن الغرباء؟ قال: الفرارون بدينهم، يجتمعون إلى عيسى بن مريم عليه السلام يوم القيامة».

وفي حديث آخر: «بدأ الإسلام غريبًا، وسيعود غريبًا كما بدأ، فطوبى للغرباء، قيل: ومن الغرباء يا رسول الله؟ قال: الذين يحيون سنتي ويعلمونها الناس».

ومن هؤلاء الغرباء: من ذكرهم أنس في حديثه عن النبي صلى الله عليه وسلم «رب أشعث أغبر ذي طمرين لا يؤبه له، لو أقسم على الله لأبرَّه».

ويعلق مؤلف هذا الكتاب فيقول: «هؤلاء الغرباء الممدوحون المغبوطون، ولقلتهم في الناس، سموا غرباء».

ومما تجدر الملاحظة به – أن أغلب الإشارات الواردة في استعمال كلمة «الغرباء» كانت في مدونات كتب رحلات الحج المغربية (ابن جبير، وابن بطوطة مثلاً)، وقد جاءت مقرونة بالجالية المغربية

والأندلسية الوافدين على المشرق العربي، وذلك لكثرة المرافق الموقوفة على الغرباء عامة والمغاربة خاصة في بلاد مصر والشام.

أما معنى كلمة «مغاربة» - فهي للدلالة على أعلام الغرب الإسلامي برمته، أي منطقة المغرب (المغرب، وتونس، الجزائر)، والأندلس. وهذا الاستعمال الواسع لكلمة «مغربي» نجد تبريره في كونه يتماشى وما كان يقصده الرحالة والمؤرخون العرب الذين ترجموا أو كتبوا عن الأعلام الأندلسية والمغربية في بلاد المشرق). فالمصادر لا تقيم تمييزا واضحًا بين الأندلسيين والمغاربة (مغاربة المغرب الأقصى)، ولا بين هؤلاء وسكان المغربين الأوسط والأدنى. ويبدو أن جميع الذين جاءوا من الأندلس أو من أقطار المغرب قد عرفوا بـ«المغاربة» بشكل عام بالنسبة للمشاركة على مختلف فئاتهم والمغاربة الذين نتقصّى أخبارهم، فهم الذين وجدناهم مشاركين تحت إمرة العساكر الأيوبية والمملوكية، أو المقيمين بالمرافق الموقوفة عليهم في الديار المصرية والشامية، أو المجاورين ببيت المقدس الشريف، أو المتوجهين لقضاء مناسك الحج.

أما الطريقة التي سلكتها في إنجاز عناصر هذا العمل، فتتلخص في التصميم الآتي:

١- أسباب تنقل ونزوح المغاربة إلى مصر والشام.

٢- صور من إسهامات المغاربة في مصر والشام - وأثرها على الصعيدين الرسمي والشعبي.

٣- استنتاجات وملاحظات.

أولاً: أسباب تنقل ونزوح المغاربة إلى مصر والشام

إن الدارس المتأمل في تاريخ الغرب الإسلامي يلفت نظره بشدة ظاهرة التنقل والترحال لدى المغاربة والأندلسيين، حيث كانت أغلب رحلاتهم تيمم وجهها شطر المشرق والأماكن الإسلامية المقدسة، فعلى الرغم من وقوع بلادهم في أقصى الغرب الإسلامي، فإنهم كانوا يتجشمون كل وعر في البر أو البحر بغية قصد زيارة الأماكن

المقدسة بالحجاز أو فلسطين وأداء مناسك الحج، والنهل من منابع العلم المشرقية، ولذلك «كان الشوق إلى الرحلة مثيرًا لفن من الترسل طريف، إذ كانت رحلات الأندلسيين تحملهم في الغالب إلى الديار المقدسة».

كما كان للعلاقات الطيبة بين المشرق والمغرب في تلك الفترة، وانعدام ما يصطلح على تسميته - بالحدود السياسية في عصرنا هذا، وتوافر وسائل المواصلات البرية والبحرية رغم ما يحدث بها من أهوال دور في تعزيز هذا التواصل، حتى ليظهر أن تواصل المشارقة مع المغاربة والأندلسيين وقتئذ كان أشد كثافة مما هو عليه الآن.

ومن شأن هذا الواقع الاجتماعي أن يعمل على تقوية شعور المغاربة والأندلسيين بأصلهم العربي الإسلامي، رغم كونهم محاطين بأمم أعجمية.

كانت هذه أهم النقاط التي حثت المغاربة والأندلسيين على سلوك هذا النهج الرحلي خلال فترة ما قبل موضوع هذا البحث، إلا أن هناك أسبابًا أخرى لم تذكرها بعض المصادر، ومع ذلك نستطيع استقراءها للوصول إلى الظروف والتطورات التي تستوقفنا عند تفصيل أشكال التنقل وأسبابه. وهنا نود أن نتساءل: ما الذي حدث على الساحة المغربية والأندلسية حتى لجأت فئة من أهليها إلى مصر والشام، وما أهم عوامل الجذب والاستقطاب التي شجعت على استقبال النازحين وتوافقت مع تطلعات القادمين في تلك الفترة التاريخية.

إذا ما حاولنا رصد الآراء في شأن الدوافع والبواعث التي حملت المغاربة والأندلسيين على النزوح عن وطنهم في عصر الحروب الصليبية، أمكننا القول إنها تتجلى فيما يلي:

١- حالة الاضطراب السياسي والتشتت الداخلي من جراء الانقسامات التي ارتبطت بسقوط الخلافة الأموية، وظهور ما يعرف

بـ«دويلات ملوك الطوائف» في القـرن الخـامس الـهـجـري/الحـادي عشـر الميلادي، وما نتج عن ذلك من آثار وخيمة على معظم سكـان أهل الأندلس.

٢- حركة الاسترداد الإسبانية التي انتهت بالاستيلاء على المدن العربية الأندلسية في سـنـة ٦٥٩هـ/١٢٦١م، ومـا تـرافـق معـهـا مـن إجراءات قاسية منظمة أجبرت أعداد كبيرة من الأندلسـيـين عـلـى الهجرة منها إلى غير رجعة، وهذا ما نلحظه من خلال تتبع الهجـرات باتجاه بلاد المغرب وبقية من أقطار المشرق العربي.

٣- ظهرت كيانات ذات صبغة عقدية مختلفة حكمـت الأنـدلـس بعد شلل دول الطوائف في نهاية الأمر على نـحـو مـهـد لسقـوطـهـا بصورة حتمية وهما: الدولة المرابطية (٤٨٥هـ/١٠٩٢م) إلى (٥٤١هـ/ ١١٤٦م)، ثم الدولة الموحدية (٥٤١هـ/١١٤٦م) إلى (٦٦٨هـ/١٢٧٠م)، وهذا التبدل في الدول رافقه بطبيـعـة الحـال تـبـدل فـكـري، الأمـر الذي انعكس على فئة مهمة من الأندلسيين كونت طبـقـة مـعـارضـة للحكم. ويبدو بعد اتساع الفجوة بين الـدول الحـاكـمـة والمعـارضـين بسبب سوء الأوضاع الداخلية بالأنـدلـس مـن الـنـواحـي الـسـيـاسـيـة والاقتصادية والاجتماعية، مما كان له الأثر من نزوح وهـجـرات إلى أقطار مشرقية أخرى.

٤- حالة الفوضى والاضطرابات السياسـيـة المقـرونـة بـظـاهـرة طغيان المد العشائري (قبائل بنـي هـلال وبنـي سليم) إلـى إفـريقـيـة، وما نتج عن ذلك من وقوع التخريب والتدمير في المؤسسات العمرانية، ثم كذلك ما قام به ملوك صقلية النورمانية من اضطهاد الصقليين المسلمين في الجزيرة، وبسط سيطرتهم على مدن سـاحـل إفـريـقـيـا عام ٥٥٥هـ/١١٦٠م. وقد تـرجـم هـذا الـوضـع الـنـفـسـي إلـى الـهـجـرة إلى بلاد المغرب والمشرق العربيين.

٥- أما السبب الأخير، فيتجلى في التقديس للتـراث المـشـرقـي والتهافت على الارتواء من منابعه مرده أن المشارقة - كما كان ينظر

إليهم أهل الأندلس - أحاطوا بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم وما روى عنه، والاعتقاد بأنهم لن يفيدوا علما ولا فكرا من مسيحيي الأندلس (الغوط) أهلها الأصليين لكونهم حسب اعتقادهم أهل جهل وجهالة، وليسوا أهل علم وحضارة، وهذا ما نلحظه في قراءة واقع التاريخ الأندلسي.

أما أهم العوامل الإيجابية (عوامل الجذب والاستقطاب)، التي تجسدت في بلاد مصر والشام وبنصيب أوفر، يمكن عرضها وتلخيصها على الشكل التالي:

١- بلاد مصر:

* أن مصر تقع على الطريق الرئيسي للحجاج المغاربة والأندلسيين القاصدين أرض الحجاز للحج أو المجاورة، ولوفرة الإمكانات الاقتصادية: التجارة والصناعة والزراعة، وهذا ما أكّده لنا الرحالة بنيامين التطيلي الأندلسي الذي زار مصر خلال النصف الأول من القرن السادس الهجري/١٢م، يقول في وصفه «وبالإجمال ليس في العالم كله بقعة آهلة السكان، كثيرة الزروع مثل مصر الواسعة، المليئة بالخيرات».

ثم يمضي فيذكر حركة النشاط التجاري بمرفأ الإسكندرية، فيقول: «واسكندرية بلدة تجارية فيها أسواق لجميع الأمم. يؤمها التجار من الممالك النصرانية كافة (........) وتأتيها من الهند التوابل والعطور بأنواعها فيشتريها تجار النصارى. ولتجار كل أمة فندقهم الخاص بهم، وهم في ضجة وجلبة يبيعون ويشترون». ربما أن مصر كانت تلعب دور الوساطة في التجارة العالمية في تلك الفترة التاريخية.

* تعد مدينة الإسكندرية رباطًا إسلاميًا كبيرًا، لذا أجلبت إليها المجاهدين والأخلاقيين المغاربة الذين ألفوا الرباطات في بلادهم، واتخذوها مراكز يزاولون فيها التعبد والجهاد.

* كما لاقى المغاربة في مصر كل العناية والحفاوة والتكريم على كل الصعد (الرسمية والشعبية) منذ فترة حكم نور الدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي، حتى نهايات الدولة المملوكية الثانية، وقد

شيدت المدارس والزوايا والرباطات والأروقة في المساجد باسم المغاربة، وهنا تبين كثافة الوجود المغربي الأندلسي بين أواخر القرن السادس وأواخر القرن السابع الهجري، وهي مدة ازدهار العطاءات المغربية.

* نقل مركز الخلافة العباسية إلى مصر منذ أوائل النصف الثاني من القرن السابع الهجري/١٣م، جعل مصر على قدر كبير من الأهمية من الناحية السياسية والدينية، ومهجرًا من المهاجر العالمية في تاريخ العصر الوسيط.

٢- بلاد الشام:

* وجد المغاربة من الغرباء في بلاد الشام أرضًا صالحة تقيهم شر العوز والحاجة وتخفف عنهم مرارة الشوق والبعد عن الأوطان مما ساعدهم على الاستقرار مع شعور عارم بالطمأنينة والسكينة، فلقد أحبّهم أهل الشام وحكامها، أكرموا مثواهم وأحسنوا منزلتهم، وأعلوا قدرهم، واختصوهم بكل عناية ورعاية على مختلف فئاتهم.

* انتقال الحركة العلمية من بغداد إلى دمشق من جراء التخريب التتري لبغداد في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/١٣م، كان له الأثر في تكاثر المدارس وزيادة الطلب على المدرسين والعلماء، فكان نصيب المغاربة كبيرًا إلى حد ما خصوصًا وأن التدريس بالمدارس كان مقابل رواتب كبيرة. وتعد إجازات أعلام دمشق لأبي عبدالله اللواتي (ابن بطوطة) التي أثبتها بالسماع والسند المصطلح عليه مسألة متفردة في الرحلة، من المحتمل أن الجو العلمي بدمشق كان له إغراؤه في حرص صاحب الرحلة على أن ينال هذا الفضل، في حين أن رحلته امتازت بالطابع الاجتماعي في القرن الثامن الهجري.

*اعتبر المغاربة والأندلسيون أن فلسطين وبيت المقدس الشريف من أهم مدن العرب والإسلام في العصر الوسيط وبخاصة أثناء الاحتلال الصليبي، وتكونت هذه القدسية من خلال الكتّاب

والأحاديث النبوية الشريفة، ورواج أدب من نوع جديد هو أدب تقديس الأماكن المقدسة المحتلة.

* إن الأسس الاقتصادية المعتمدة من تجارة مزدهرة وصناعات رائجة وزراعات متنوعة، قد شكلت دافعًا لتوافد المغاربة بمجاميع كبيرة العدد تمحور وجودها في المدن الكبرى في الشام، سيما بمدينة دمشق، وقد علت شهرتهم على صعيد الأمانة والجد والإخلاص، وهذا ما جعل الطلب عليهم شديدًا في أغلب الأحايين من قبل المسئولين والتجار وأرباب الحرف والمهن في الدولة.

ثانيا: صور من إسهامات المغاربة في مصر والشام،- وأثرها على الصيعدين (الرسمي والشعبي)

اشترك المغاربة في جميع شئون المجالات العامة ووجوهها، وتركوا آثارًا حضارية عالية المستوى، فقد حملوا لواء المشاركة في كل فرع من فروع الحياة العامة، إلا أن ثم مجالات أخرى ترجمت الإسهامات المغربية التي يجب أن تطلب في المنجزات العسكرية والمدنية أكثر مما تطلب في سواها من الاختيارات الأخرى، مادام الإسهامات المغربية هي الأبرز في جانب الجهاد والتخلق والخدمة منه في أي جانب آخر في فترة عصر الحروب الصليبية.

أ- المشاركة العسكرية:

عندما قامت الحركة الصليبية التي تمثل هجومًا أوربيًا استعماريًا على المشرق العربي، وتكوين إمارات صليبية في شمال الشام والجزيرة ثم انتزاع بيت المقدس الشريف من أيدي الفاطميين، وجدنا صحوة مشرقية قادها نخبة من رجال استحقوا الإشادة التاريخية - أمثال عماد الدين زنكي، وابنه نور الدين محمود، ثم القائد الناصر صلاح الدين الذي تم على يديه سقوط الدولة الفاطمية في مصر وتحرير بيت المقدس. وقد رحب هؤلاء الحكام بجميع المغاربة بين الغرباء الوافدين على المشرق، ذلك لأنهم يتمتعون بمزيّة، في قيادة السفن الملاحية والحربية، وبناء الأساطيل، واختراع بعض الأسلحة

الفعالة، ويبدو أن خبرة المغاربة في مواجهة الحكم الفاطمي أثناء تسلطه على بلاد المغرب قبل أن يحول وجهه إلى مصر، والتجربة المرابطية التي جمعت بين الجهاد والمجاهدة كانت حاضرة في أذهان الأيوبيين.

كيفما كان الأمر، فإن المصادر التي أشادت بالدور الذي لعبه المغاربة عسكريًا تضن بمعلوماتها وكل ما نجده إشارات نصية في سياق أخبار أخرى وردت في كتب التراجم والرحلات، لكن لهذه الإشارات أهميتها البالغة في تصوير التضحيات الكبيرة والسخية التي قدموها على مدى سنين طويلة. ولعل أول من يسعفنا هو شاهد عيان زار مصر والشام في سنة ٥٧٩هـ/١١٨٤م، ألا وهو الرحالة ابن جبير الأندلسي. فهو ينص على أن البحريين المغاربة شاركوا في مهاجمة الصليبيين عند عيذاب، ذلك أن هؤلاء كانوا عازمين على دخول مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم، وإخراجه من الضريح المقدس، ولم يكن بينهم وبين المدينة أكثر من مسيرة يوم، يقول ابن جبير: «فدفع الله عاديتهم بمراكب عمرت من مصر والإسكندرية دخل فيها الحاجب المعروف بلؤلؤ مع أنجاد، المغاربة البحريين، فلحقوا بالعدو وهو قد قارب النجاة بنفسه فأخذوا عن آخرهم (....). وقتلوا وأسروا وفرق من الأسارى على البلاد ليقتلوا بها، ووجه منهم إلى مكة والمدينة».

تتفق أقوال المؤرخين. مع ما ذكره ابن جبير في تلك الحادثة الشهيرة، إلا أنها تبقى من العوامل التي أدت إلى توطيد مركز صلاح الدين وذيوع صيته، في المشرق والمغرب، وكذلك اكتمال سيطرته السياسية والعسكرية على البحر الأحمر. لكن هذا النجاح ما كان له أن يتم إلا عن طريق مشاركة المغاربة البحريين في الأسطول المصري.

ولعل أكبر إشادة بخصوصية المغاربة بالخبرة في سلاح البحرية في تلك الفترة، هو ما ترويه المصادر من أن صلاح الدين يطلب

المساعدة من الموحدين بعد عام ٥٨٥هـ، وذلك حينما شرع بوفد على رأسه سفيره عبدالرحمن بن منقذ إلى عاهل المغرب يعقوب المنصور الموحدي يطلب منه المساعدة البحرية. ومما يؤيد ذلك – قول ابن خلدون: «وانتهت أساطيل المسلمين على عهده في الكثرة والاستجاد مالم تبلغه من قبل ولا من بعد فيما عهدنا». وقد تابعه المؤرخ المغربي السلاوي الناصري إلى أن المنصور أرسل إلى صلاح الدين مائة وثمانين سفينة حربية لمنع سفن الصليبيين من سواحل الشام.

كما تتضح من مجموعة النصوص الأخرى التي تحتوي عليها رحلة ابن جبير علو مقام أسرى المغاربة لدى السلطان نور الدين زنكي، لما قاموا به من مشاركات عسكرية في جهاد الصليبيين، فقد بلغ اهتمام نور الدين بأمر المغاربة القادمين إلى الشام حدا وصل إلى أنه فضّلهم على أهل البلاد المحليين، إذ يروي ابن جبير عنه، أنه اهتم بفك الأسرى منهم قبل أسرى الشام. بقوله «وقد كان نور الدين رحمه الله، نذر في مرضه إن شفي من إصابته تفريق اثنى عشر ألف دينار في فداء أسرى من المغاربة، فلما استبل من مرضه، أرسل في فدائهم، فسيق فيهم نفر ليسوا من المغاربة، وكانوا من حماة من جملة عمالته، فأمر بصرفهم وإخراج عوض عنهم من المغاربة وقال: هؤلاء يفتكهم أهلوهم وجيرانهم، والمغاربة غرباء لا أهل لهم».

ولم يقتصر أمر افتكاك الأسرى على السلطان نور الدين والأمراء والخواتين (الأميرات)، إذ يحدثنا ابن جبير كذلك عن تاجرين من مياسر التجار بدمشق وأغنيائهم، أحدهما يدعى نصر بن قوام والآخر أبو الدر ياقوت «نصبهما الله عز وجل لافتكاك الأسرى المغربيين بأموالهما وأموال ذوي الوصايا...، لأنهما المقصودان كما قد اشتهرت من أمانتهما وثقتهما وبذلهما في هذا السبيل، فلايكاد مغربي يخلص من الأسر إلا على أيديهم».

إضافة إلى ذلك – عند زيارة ابن جبير حصن تبنين – ذكر

السبب في الإجراء العدائي الذي اتخذه الصليبيون ضد كل مغربي يجتاز بلادهم إلى أقطار أخرى من دون غيرهم من أبناء الإسلام - بقوله: «وأكثر المعترضين في هذا المكس المغاربة ولا اعتراض على غيرهم من جميع بلاد المسلمين، وذلك لمقدمة منهم أحفظت الإفرنج عليهم، سببها أن طائفة من أنجادهم غزت مع نور الدين رحمه الله، أحد الحصون فكان لهم في أخذه غنى ظهر واشتهر، فجازاهم الإفرنج بهذه الضريبة المكسية ألزموها رءوسهم».

وقال الإفرنج: إن هؤلاء المغاربة كانوا يختلفون على بلادنا ونسالمهم ولا نرزأهم شيئًا، فلما تعرضوا لحربنا وتألبوا مع إخوانهم المسلمين علينا وجب أن نضع هذه الضريبة عليهم. فللمغاربة في أداء هذا المكس سبب من الذكر الجميل في نكايتهم بالعدو يسهله عليهم ويخفف عنتهم عنهم».

يبدو أن الدولة الأيوبية استمرت في سياسة استخدام المغاربة في أساطيلهم البحرية، حيث يروي الرحالة الأندلسي ابن سعيد المغربي حينما زار مصر في سنة ٦٣٩هـ ، ومكث بها حتى سنة ٦٤٤هـ، وأن السلطة الأيوبية لجأت إلى تجنيد المغاربة المقيمين في مصر للعمل في الأسطول استنادًا إلى الدعاية الشائعة في مصر عن اختصاصهم ومهارتهم بفنون الجهاد البحري ومعاناته. يقول: «وسائر الفقراء لا يعترضون بالقبض للأسطول إلا المغاربة، فذلك وقف عليهم لمعرفتهم بمعاناة البحر».

هذا وقد دلت بعض المصادر أن المغاربة توصلوا إلى أرفع المناصب القيادية في بحرية مصر العسكرية، فعلى سبيل المثال لا الحصر - يذكر اليونيني صاحب كتاب «ذيل مرآة الزمان»، أن من بين الأسرى الذين أسرهم الفرنج سنة ٦٧٣هـ/١٢٧٥م بالقرب من قبرص - الرئيس شهاب الدين أبو العباس المغربي.

أما المقريزي فيذكر أن من تسلم قيادة الأسطول الحربي في مصر في سنة٧٦٩هـ/١٣٦٨م هو الحاج محمد التازي المغربي الذي

أبلى بلاء حسنا في الهجوم على الافرنج، حيث قتل منهم جماعة وأسر باقيهم. وأنه لما تقدم وتمثل بين يدي الحاكم المصري خلع عليه وأنعم عليه بجميع ما أحضره من الغنائم على حد قوله.

كما ويفرد النويري صفحات تاريخية في وصف الأعمال البطولية التي قام بها قائد الأسطول المصري ورئيس دار الصناعة بالاسكندرية الرايس إبراهيم التازي المغربي الذي عرف ببطولته في الجهاد ضد الصليبيين - وقد أرجع النويري هذه الانتصارات العسكرية إلى اختصاصهم في هذا الميدان - بقوله: «والفرنج لا يقهرهم سوى المغاربة، وذلك لمخالطتهم لهم بجزيرة الأندلس، فيعرفون طرق حربهم وطعنهم وضربهم في بر وبحر».

وفي السيرة الشعبية للظاهر بيبرس، يرد ذكر القائد أبي بكر البطرني الطنجاوي، وهو بحار مغربي يقود غليونا ومعه (٤٧٥) بحارا يأتمرون بأمره، وهو ابن حاكم طنجة. وتزعم السيرة أنه شارك في موقعة بحرية دارت بين الروم والملك الصالح ابن أيوب بالقرب من ميناء جنوى الإيطالي، فينتصر أبو بكر الطنجاوي على الروم ثم يدخل الميناء. وتروي السيرة عنه أخبار كثيرة، ومن بين تلك الأخبار دخوله جزيرة أرواد مع السلطان ظاهر بيبرس، والقبض على ملك الجزيرة المدعو (جمجرين).

من جهة أخرى، لم تقتصر إسهامات المغاربة على المشاركات العسكرية كمحاربين، بل ساهموا في مجالات أخرى مثل صنع الأسلحة الفعالة التي استعملت ضد الصليبيين، حيث بلغ الابتكار أوجه عند بعض المغاربة في هذا العلم، إذ يشير النويري عن مجاهد مغربي عرض على أمير الاسكندرية سيف الدين الأكز سلاحًا جديدًا عبارة عن قدور كفيات صغيرة من الفخار، ضيقة الأفمام مملوءة جيرًا ناعمًا مطفيًا بالبول، وكانت الواحدة منها ملء الكف في حجم الرمانة مثل (القنابل اليدوية الآن). وكان مفعول هذا السلاح يبدأ عندما ترمى وتكسر فيصعد الجير في وجوه الأعداء ويدخل في

أعينهم، ويصعد في خياشيمهم، ويفسد أنفاسهم ويعمي أبصارهم. ومن أثر هذا السلاح، أن المسلمين انتصروا على الصليبيين في البحر.

إن هذه الأعمال الجليلة التي قام بها المغاربة تركت أثرًا إيجابيًا في الإدارة الإسلامية إبان الفترة الأيوبية والمملوكية، وأثرا آخر سلبيًا في الإدارة الإفرنجية، فمثلما كانت هناك سياسة ترحيب وتوطين للمغاربة في بلاد مصر والشام، نجد في مقابلها سياسة تهجير واضطهاد وتمكيس في بلاد الإفرنج، وذلك من جراء اشتراكهم مع إخوانهم المشارقة في الميدان العسكري ضد الصليبيين.

ب - المشاركة المدنية

وفي المشاركات المدنية سنركز علي إسهامات فئة نشطة من الغرباء المغاربة (الفقراء والعمال) التي اعتبرت كفئة ليست ذات أهمية في المجتمع، إلا أنها ساهمت إلى حد كبير في استمرارية العطاء المغربي وسد حاجات المجتمعات المصرية والشامية في مجالات مختلفة - طيلة فترة الحروب الصليبية - وقد تجلى ذلك في المجال (الأخلاقي)، والمجال (الخدماتي) على مختلف فروعه، وبالرغم من أن الفئة تشكل الغالبية العظمى من الجالية المغربية، فقد غدت أعمالهم الموصوفة بالخلق والأمانة والصدق عناوين بارزة ميزتهم عن غيرهم، وجعلتهم في مقدمة الوافدين على مصر والشام.

- ففي المجال الأول: نرى أن دور المغاربة في مجال التربية الأخلاقية كان له إسهام كبير في عملية التجديد الأخلاقي والديني في المجتمعات المصرية والشامية، فقد ربطت بين الممارسة الحربية والممارسة الخلقية، على اعتبار أن الأول تنزل عندهم منزلة الفرع التابع للثانية.

ولقد كان من أهداف سياسة الأيوبيين المتعلقة بالأحباس الكثيرة لتجمع الغرباء المغاربة من مدارس وخوانق ورباطات، أهداف التمكن من إيقاف تأثير المذهب الباطني في النفوس، وإيقاف الحملات

التبشيرية في بعض المراكز من الأراضي المصرية والشامية.

ولا غرابة في اتخاذ هذه السياسة من قبل هؤلاء الحكام، وهم يرون أن مثال الإسكندرية كان نصب أعينهم، فقد ظلت هذ المدينة سنين تعمل بالمذهب المالكي على عهد الفاطميين، وتتخذ محط رحال المغاربة في ذهابهم إلى الحج وإيابهم منه، وكان واضحا أن محافظة مدينة الإسكندرية علي طابعها السني المالكي يرجع الفضل فيه إلى هؤلاء المغاربة.

يبدو أن هؤلاء الحكام أدركوا أن للممارسة الأخلاقية المغربية توجها تأنيسيًا صريحًا يصير به أقدر من غيره على الوقوف في مواجهة التبشير المسيحي والتشيع الفاطمي، ففتحوا الطريق لعمل المغاربة في أرضهم ومكنوا لهم المقام فيها.

ومن المعلوم أن الوافدين على مصر والشام من المغاربة المنقطعين إلى الله والمهاجرين إلى حرمه الأمين ارتفع عددهم ارتفاعا في الحقبة الممتدة ما بين القرن السادس والقرن السابع الهجريين، فلا يبعد أن يكون توجه المغاربة امتددا ومكملا لتوجه المحاربين إلى مصر والشام لمنازلة المواقع التي احتلها الصليبيون إن كان هذا التوجه قد تحقق أو تعذر، فقد استطاع هؤلاء الوافدون أن يتصدوا للدعوات التبشيرية التي كان يقوم بها الدعاة المسيحيون في المناطق القريبة من المراكز التي احتلها الصليبيون أو في المناطق النائية - فعلى سبيل المثال - فقد تولى الشيخ أحمد البدوي بطنطا التربية الأخلاقية والدعوة إلى الله، والشيخ عبدالرحيم القنائي في قنا تجديد الإيمان في قلوب من أضلتهم هذه الدعوات التنصيرية. وأبو الحجاج الأقصري تلميذ عبدالرحيم القنائي يعيد أهل الأقصر إلى الإسلام بعد أن انسلخوا عنه لسنوات عدة.

والشيخ أبو الحسن الشاذلي استقر بالإسكندرية موجها وهاديا إلى سبيل الله، وبكلامه «القريب العهد بالله»، وبالرغم من انكفاف بصره وتقدم سنه في أواخر عمره يهب إلى إنقاذ ثغر دمياط من

الصليبيين محفزًا للهمم حتى أتى نصر الله، وقد أدركته المنية في طريقه إلى الحج سنة ٦٥٦هـ.

كما تولى هؤلاء الوافدون في أن ينزعوا من قلوب العامة الآثار العقدية التي تركها في نفوسهم المذهب الاسماعيلي القائلة باستقلالية علوم الباطن، ويزرعوا بدلها محبة العلوم الشرعية الظاهرة والعلوم القلبية معا – مزاوجين بين أساليب التربية الروحية التي ترتكز على الأوراد والأذكار والأحزاب، وبين أساليب الوعظ والتدريس التي ترتكز على الفهم والحفظ. إذ انتقلوا إلى البوادي والأصقاع النائية يعلمون الناس أمور دينهم بطريقتهم المثلى، كالذكر الجماعي وقراءة القرآن الجماعية في المدارس والخوانق، والرباطات، مبطلين عمليا الدعوات المنحرفة ومؤثراتها عند العامة.

بيدو أنهم كانوا مطلوبين وبخاصة في تلك المرحلة التاريخية، لذا اختصوهم بكل عناية ورعاية على مختلف فئاتهم – فمن أجلهم ابتنوا عددًا من المدارس والمحارس، والزوايا والرباطات، وأسندوا مهام التدريس والتربية إلى الوافدين عليهم، وأجروا عليهم الأرزاق في كل يوم ما بلغوا فمن الأمثلة:

يذكر ابن جبير أن نور الدين زنكي عين للمغاربة الغرباء أوقافا كثيرة منها سبعة بساتين وأرض بيضاء وأن المشرف عليها هو الآخر المغربي يدعى أبا الحسن علي بن سردال الجيّاني.

وكذلك نجد شهادة مشابهة لها وصلتنا على لسان الرحالة ابن بطوطة في القرن الثامن الهجري، وربما يكون ابن بطوطة قد استحضرها في هذا المقام بقوله: «وكل من انقطع بجهة من جهات دمشق لابد أن يتأتى له وجه من المعاش من إمامة مسجد وقراءة بمدرسة أو ملازمة مسجد يجيء إليه فيه رزقه أو قراءة القرآن أو خدمة مشهد من المشاهد المباركة أو يكون كجملة الصوفية بالخوانق تجري له النفقة والكسوة، فمن كان غريبا على خير لم يزل مصونا عن بذل وجهه محفوظا عما يزري بالمروءة.

- أما في المجال الثاني - فانطلاقا من بعض الإشارات الواردة في المصادر نستطيع أن نثبت أثر فئة العمال المغاربة في الحياة العامة، فقد قدمت للمجتمعات المصرية والشامية خدمات جليلة خاصة في تطوير وتنمية الاقتصاديات في الحواضر الكبرى وفي المدن الساحلية، حيث تميزت بأجورهم الضئيلة التي كانوا يرضون بها، وشهرتهم على صعيد الأمانة والجد والإخلاص في العمل، وهذا ما جعل الطلب عليهم شديدا وبخاصة من قبل المسئولين في الحكم والإدارة في الدولة.

ولعل أوضح أمثلة على هذا الواقع ما ذكرته لنا بعض المصادر التي حدثتنا عن أنواع الحرف والمهن التي امتهنوها يقول ابن جبير: «وسائر الغرباء ممن عهد الخدمة والمهنة، له أيضا أسباب غريبة من الخدمة: إما بستان يكون ناطورا فيه، أو حمّام يكون عينا على خدمته، وحافظا لأثواب داخلية، أو طاحونة يكون أمينا عليها، أو كفالة صبيان يؤديهم إلى محاضرهم ويصرفهم إلى منازلهم، إلى غير ذلك من الوجوه الواسعة.

وليس يؤتمن فيها كلها سوى المغاربة الغرباء، لأنهم قد علا لهم بهذا البلدة (دمشق) صيت في الأمانة، وطار لهم فيها ذكر، وهذا من ألطاف الله تعالى بالغرباء»

كما يروي لنا المقريزي من خلال إشارة أوردها عند حديثه عن الحمّامات التي كانت برفقة صلاح الدين الأيوبي خلال الفترة الطويلة التي قضاها لتحرير بيت المقدس والمدن الشامية الأخرى من أيدي الصليبيين، حيث يتحدث عن وجود أكثر من ألف حمام، وكان الذين قاموا بمهمة تجهيزها وتحضيرها من الأندلسيين المغاربة الفقراء.

بالإضافة إلى هذه المهن المذكورة قام المغاربة بأعمال أخرى كعمارة المساجد والجوامع والأبنية المدنية، إذ ظهرت تأثيرات المعماريين الأندلسيين والمغاربة واضحة جدا في كثير من عمارة بعض المدن

الشامية، مثل مآذن الجوامع الكبيرة والمساجد في مدينة طرابلس الشام، ويظهر التأثير الأندلسي واضحا، حتى يخيل للناظر لأول وهلة أنه يرى إحدى مآذن الأندلس أو المغرب العربي.

وقد لفت نظر الرحالة ابن فضل الله العمري في النصف الأول من القرن الثامن الهجري/١٤م أن جميع أبنية طرابلس بالحجر والكلس، مبيضة ظاهرا وباطنا، وظاهرة تبييض المباني نراها في مدن المغرب، وليست الدار البيضاء إلا نموذجا من الطراز المغربي بتسميتها وطابعها، وليست طرابلس الشام إلا انعكاسا لها ببياض مبانيها

أما فيما يتعلق بسجلات وثائق جنيزة القاهرة، فقد أثبتت وجود عدد مهم من الحرفيين المغاربة - حيث يقول جواتياين: «إن المرء يستطيع أن يجد في مصر عمالا قدموا من كل الأقطار ما بين إسبانيا في الغرب وجيورجيا وإيران في الشرق»

ويضيف: «ولقد كانت حركة الناس دائبة، فنجد في وثائق الجنيزة حرفيين من إسبانيا ومن المغرب»

نخلص مما سبق أن الفئة العمالية المغربية كانت محط اهتمام ورعاية من قبل الحكام والمسئولين في الإدارة الإسلامية، حيث كان أفرادها يرضون بالانخراط في الحرف والمهن التي يأباها البلديون، وبأقل الأجور المادية وأرخصها هذا ما جعلهم مطلوبين طيلة فترة عصر الحروب الصليبية وهنا يحق أن نستوضح - تعليل هذه الظاهرة التي أثرت بالإيجاب في نهاية المطاف على المجال الاقتصادي في المشرق.

إذا صح تعليلنا لاعتماد أهل المشرق على العمال المغاربة، وهو أنهم طلبوا فأذن لهم، صحت معه أيضا الحقائق التالية:

١ - أن العمل الحرفي المغربي يتصف بأوصاف لا ينازعه فيها أحد كأعمال البناء والنقائش، والصناعات مثل (صناعة الحرير وصباغته وتلوينه).

٢ - أن السلوك المغربي الموصوف بالأمانة والجد والإخلاص في الأعمال الحرفية، حقق لهم صيتا وذكرا جميلا، شعر المجتمع المصري والشامي بالحاجة إليه حينئذ.

٣ - تأثرت الغالبية من أصحاب الخدمة بالأخلاقيين المغاربة الذين كرهوا «المتعطلين» من تلامذتهم، فنصحوهم باتخاذ الحرف وبالبعد عن السؤال وعن انتظار عول العائلين

لذا كانوا يحرصون على الولوج في الأعمال الخدمية من الوجوه الواسعة دون النظر في نوعية المهنة.

٤ - كان للأزمات الاقتصادية (الغلاء، المجاعات، الأوبئة)، التي تعيشها المنطقة دور في الاعتماد على اليد العاملة المغربية، خاصة وأن أفرادها يرضون بالأجور الضئيلة.

ولعل أوضح الأمثلة على هذا ما أورده النعيمي، إذ يذكر أن نائب دمشق جاء إلى الجامع الأموي، وأخذ يفند مرتبات العاملين بالعمارة والبناء وفي النواحي الأخرى المتفرقة، فوجد أن المبلغ المخصص للعمارة وغيرها كبير جدا، فقال للناظر والمباشرين: «باشروا ذلك بأنفسكم، وإن احتجتم إلى أمين على آلات العمارة هاتوا مغربيا كل يوم درهمين، فإذا فرغت حاجتكم فيه يروح».

أما عن أثر إسهامات الغرباء المغاربة في نفوس أهل مصر والشام على الصعيدين (الرسمي والشعبي) خلال عصر الحروب الصليبية، فانطلاقا من المعلومات المتوفرة في مدونات المؤرخين والرحالين، نستنتج أن المغاربة لقوا عناية مميزة إلى حد كبير من جميع حكام بلاد مصر والشام في مختلف الفترات والأوقات، كما حدث على سبيل المثال في عصر صلاح الدين الأيوبي ومثله نور الدين زنكي. فقد ذكر ابن جبير عن نور الدين زنكي، أنه اهتم بفك الأسرى من المغاربة والأندلسيين قبل أسرى الشام. وأنه خصص للغرباء المغاربة الملتزمين زاوية المالكية بالمسجد الأموي، وبقيت وقفا حتى نهاية العصور الوسطى، وكان يتولاها في أكثر الأحيان فقيه مغربي.

ومن المؤكد أن هذا الاهتمام بأمر المغاربة لم يقتصر على الحكام، وإنما شاركت فيه بنصيب وافر الأوساط الشعبية والميسورة، يروي ابن جبير بهذا الصدد أن «جميل صنع الله تعالى لأسرى المغاربة بهذه البلاد الشامية الإفرنجية أن كل من يخرج من ماله وصية من المسلمين بهذه الجهات الشامية وسواها، إنما يعينها في افتكاك المغاربة خاصة لبعدهم عن بلادهم، وأنهم لا مخلص لهم سوى ذلك بعد الله عز وجل، فهم الغرباء المنقطعون عن بلادهم.

فملوك أهل هذه الجهات من المسلمين والخواتين من النساء وأهل اليسار والثراء إنما ينفقون أموالهم في هذا السبيل». وهذا وقد بلغ اهتمام السلطان بالمغاربة أن فتح المجال لاستقبال معارضين ذوي مبادئ عقدية ربما اختلفت مع السلطة في حالة التبدل السياسي في الدول.

يقول ابن جبير عن أحد الأعيان المرابطين الفارين من دولة الموحدين بالمغرب المستقرين بالربوة المباركة بآخر جبل قاسيون: «والأمين (أي أمين الربوة) الآن من بقية المرابطين من المسوّفين، ومن أعيانهم يعرف بأبي الربيع سليمان بن إبراهيم بن مالك، وله مكانة من السلطان ووجوه الدولة وهو متسم بالخير ومرتسم به، وهو متعلق بسبب من أسباب البر من إيواء أهل الغرب من الغرباء المنقطعين بهذه الجهات»

أما في عهد صلاح الدين، فقد تجلت صورة الترحيب بجميع الغرباء والمجاهدين وأولى المغاربة الذين يقاتلون معه والمتصوفة عناية خاصة. ويمكن أن نلمس أثر هذا الاهتمام في إجراءات ومواقف صلاح الدين من الغرباء المغاربة. يذكر ابن جبير أن المسجد الكبير المنسوب إلى أبي العباس أحمد ابن طولون وهو من الجوامع العتيقة في مصر، جعله السلطان مأوى للغرباء من المغاربة يسكنونه ويحلقون فيه، وأجرى عليهم الأرزاق في كل شهر.

بل أكثر من ذلك جعل أحكامهم إليهم، ولم يجعل يدًا لأحد عليهم،

حيث قدموا من أنفسهم حاكما يمتثلون أمره ويتحاكمون في طوارئ أمورهم عنده.

أما في عهد الأفضل بن صلاح الدين، لاقى المغاربة عناية فائقة منه، جزاء وفاقا على خدماتهم. ففي أيام سلطنته - أو في «مدرسة الأفضلية»، لتقديم الخدمات التعليمية لهم «ليسكنوا في مساكنها، وينتفعوا بمنافعها» ولدراسة تعاليم المدرسة المالكية المنتشرة في المغرب العربي.

وبجوارها وقّف قطاعا من المدينة يقع بجوار المسجد الأقصى وسوره من جهة الغرب، وقد وقعت «حارة المغاربة» تبعًا لذلك بين سور المدينة في الجنوب وحائط الحرم الشريف في الشرق، وكان هذا الحي (الحارة) يتضخم من الزمن بالمغاربة المتعبدين في القدس، مما دفع الشيخ عمر بن عبدالنبي المغربي المصمودي لتعمير زاوية بأعلى الحارة ووقفها على الفقراء والمساكين بتاريخ ٧٠٣هـ/١٣٠٤ كما سنجد عند مطالعتنا لسجلات المحكمة الشرعية في بيت المقدس أكثر من (١٠٠) وقفية تتعلق (بحارة المغاربة)، إن أشهر أوقاف هذه الحارة بالإضافة إلى وقفيات الملك الأفضل ابن صلاح الدين هو وقف شعيب بن الحسين أبو مدين الغوث المالكي الذي توفي ٥٩٤هـ/ ١١٦٩م، والذي يعتقد أنه شارك في تحرير القدس من أيدي الصليبيين.

هذا ولم يتوقف الاهتمام بهم أو يقل على عهد المماليك، بدليل ما سجله ابن بطوطة بهذا الخصوص في القرن الثامن الهجري بقوله: «وأهل دمشق يحسنون الظن بالمغاربة ويطمئنون إليهم بالأموال والأهلين والأولاد»

كما قد جاء على لسان ابن بطوطة أنه «كان بدمشق فاضل من كتاب الملك الناصر (دينكيز) يسمى عماد الدين القيصراني من عادته أنه متى سمع أن مغربيا وصل إلى دمشق بحث عنه، وأضافه وأحسن إليه، وعلي هذه الطريقة أيضاع كاتب السر الفاضل علاء

الدين بن غانم وجماعة غيره».

وتأتي قيمة وعظمة مكانة الغرباء المغاربة في نفوس أهل الشام أن أوقفوا على موتاهم مقبرة خاصة كمقبرة خليل بن زويزان التي تقع إلى الجنوب من مقابر الصوفية، والتي وقفها على ما يبدو على الصالحين من الصوفية وغيرهم من العلماء المغاربة، وكان أول الذين دفنوا بها من المغاربة أبو الحسن علي المراكشي، والمقبرة التي تعرف بـ «مقبرة فقراء المغاربة» تقع في سطح جبل قاسيون في مغارة الدم في شمال دمشق.

وفي هذا الصدد يورد لنا ابن بطوطة خبرًا على عدم وقوعه، إذ قال حينما وصل إلى بيروت إنه قصد منها زيارة قبر العاهل المغربي أبي يعقوب يوسف بن عبدالمؤمن بموضع بكرك نوح، ويقال إن السلطان صلاح الدين وقف عليها الأوقاف، وقيل السلطان نور الدين.

مهما يكن من أمر، فإن كانت رواية ابن بطوطة يشوبها اللبس والإبهام إلا أنها تندرج في نطاق الأساطير الشعبية آنذاك ولعل هذ المقبرة التي أشار إليها، كانت مقبرة للغرباء المغاربة وهم في طريقهم إلى الحج أو بقصد التجارة، ثم أطلق عليها اسم أبي يعقوب كرمز بأنه القائد الزاهد في الملك، المتتبع لأحوال الفقراء لمساعدتهم ونجدتهم.

ثالثاً: خلاصات واستنتاجات

الآن وقد انتهينا من عرض ومناقشة هذه الصورة، يجدر بنا أن ننهي هذا المقال بحصر أهم الخلاصات والنتائج التالية:

١ - أن الدور البارز الذي لعبه المغاربة من الغرباء الوافدين على المشرق، شكل على مر الحروب الصليبية، حلقات وصل متتالية تبودلت وتنامت بين المغرب العربي ومشرقه، وذلك رغمًا عن القلاقل والموانع السياسية والاختلافات الفكرية التي كانت عائقا أمام التلاقي والتضامن الوحدوي.

٢ - تميزت أغلب المصادر في وصفها للمشاركة العسكرية المغربية

ضد الصليبيين بالمشرق، بالتركيز على المحاسن، مما جعل الصورة التي رسمها المؤرخون والرحالة لهم تبدو واضحة وجلية، فمعظم الأحكام التي صدرت لها علاقة بما علق بذهنهم من أفكار وتصورات ناتجة عن تأثير من التعاليم الإسلامية خاصة منها التي تهم مجال المناهضة والجهاد، والأخلاق والمعاملات.

٣ - قد نال المغاربة من السلاطين الأيوبيين والمماليك كل الحفاوة والتكريم، لما يقومون به من تضحيات كبيرة وسخية في مختلف الحقول والميادين، إلى جانب جهادهم ضد الصليبيين على مدى سنين طويلة.

٤ - أن الشعور بوحدة الأمة كان حاضرا في وعي الأوساط الشعبية على اختلاف فئاتهم، وهو ما تجسد في يرغبة المغاربة الملحة بالمشاركة إلى جانب إخوانهم الشوام والمصريين في المعارك البرية والبحرية، من أجل تحقيق النصر سواء في مصر أو في البقاع المقدسة في فلسطين.

٥ - من جهة أخرى، نسجل أن معرفة المغاربة بالأعمال المهنية في مختلف المجالات الاقتصادية، أهلتهم لتطوير وتنمية الاقتصاد بمصر والشام في وقت الحروب الصليبية، كما إن أصالة المغاربة في المجال الخلقي أهلتهم لسد حاجات المجتمعين المصري والشامي من التجويد الأخلاقي في التصدي للدعوات المنحرفة والحملات التبشيرية.

٦ - وأخيرا، فإن المغاربة والأندلسيين شكلوا جالية كبيرة العدد إلى حد ما في مصر والشام، وهذا ما تزخر به كتب التراجم المشرقية من معلومات بخصوص الأعلام المغربية، لكن من الملاحظ أن المؤرخين أغفلوا ذكر بعض الفئات المختلفة، كالمشاركين في الجيوش النظامية، والفقراء المتصوفة (الأخلاقيين)، والعمال (أصحاب الحرف والمهن).

بقي أن ننوه أن هؤلاء هم الغرباء الممدوحون المغبوطون، ولقلتهم في الجهات المشرقية سموا «غرباء».

المشرق والمغرب
في ضوء القراءة الشعبية للتاريخ
الدولة الفاطمية نموذجًا

د. قاسم عبده قاسم *

العلاقة بين مصر والمغرب علاقة قديمة قدم التاريخ نفسه، ومتطورة تطور الإنسان ذاته. ذلك أن حقائق الجغرافية تجعل من منطقة الشمال الإفريقي منطقة واحدة ليست بها أي فواصل طبيعية بحيث يمكن للإنسان أن ينتقل في سهولة ويُسر - باستثناء حواجز الحدود السياسية والجمركية الحديثة والمعاصرة - من شاطئ الأطلنطي في طنجة إلى ضفاف النيل أو شاطئ الإسكندرية في مصر، مرورا بكتلة المغرب العربي الإسلامي بتقسيماتها السياسية الحديثة. وقد كانت الرحلة المغربية في عصور السيادة العربية الإسلامية إلى الأراضي الحجازية، مرورًا بالأراضي المصرية، من أهم ملامح التاريخ الثقافي للحضارة العربية الإسلامية. وإلى جانب ما خلفته هذ الرحلة من آثار أدبية مهمة ومصادر تاريخية مدهشة، منها رحلة ابن جبير، ورحلة العبدري، ورحلة ابن بطوطة آثر عدد من أبناء المغرب الإسلامي الاستقرار بمصر والإقامة بها، منهم عبدالرحمن بن خلدون صاحب كتاب «العبر»

* اكاديمي من مصر

وصاحب المقدمة الشهيرة التي جسدت فلسفة التاريخ عند المسلمين.

بيد أن عددًا آخر من الصوفية المغاربة آثروا الإقامة بمصر، وبنيت لهم أضرحة صارت مزارات مهمة في حياة المصريين، ودارت حولها روايات شعبية وحكايات أسطورية، ولاتزال محل حفاوة في الحياة الدينية الشعبية بمصر حتى الآن، ومن هؤلاء المتصوفة الذين لاتزال الموالد تقام احتفالا بهم حتى الآن، السيد أحمد البدوي، وأبو العباس المرسي، والشاطبي، وأبو الحسن الشاذلي وغيرهم. ومن اللافت للنظر أن معظم هؤلاء أقاموا بمدينة الإسكندرية ودفنوا بها، بل إن بعض أحياء الإسكندرية تحمل اسم بعضهم مثل الشاطبي كما أن الرحالة ابن جبير توفي بالإسكندرية ويحمل اسمه حي سيدي جابر في الإسكندرية.

هكذا، إذن، اتخذت العلاقة بين المغرب الإسلامي ومصر اتجاهين أولهما على مستوى الكتابة التاريخية الرسمية وثانيهما على مستوى القراءة الشعبية لهذا التاريخ. ومن السهل تماما رصد الأحداث التاريخية البارزة التي أثرت في العلاقة بين الجانبين، بل إن هناك ظاهرة تاريخية فريدة تجسد هذه العلاقة تتمثل في الدولة الفاطمية (٣٥٨ - ٥٦٧ هجرية/ ٩٦٩ - ١١٧١م) التي بدأ وجودها التاريخي في المغرب، ثم امتد إلى مصر لتصبح قاعدة للدولة الشيعية الإسماعيلية على مدى ما يزيد على قرنين من الزمان، وهو ما سنرجع إليه في الصفحات القادمة. ولكن البحث في التأثيرات الفكرية لهذه العلاقة، وانعكاسها في القراءة الشعبية لتاريخ هذه العلاقة، هو الذي يمثل الصعوبة الحقيقية في مهمة الباحث.

وربما يكون من المفيد، قبل أن نبدأ البحث في هذ الورقة، أن نحاول رصد طبيعة العلاقة بين التاريخ والفولكلور، أو بين القراءة المنهجية الدارسة للتاريخ وبين القراءة الشعبية الوجدانية التعويضية للتاريخ - فالتاريخ بمعناه العام والشامل هو المرادف لسيرة البشر في الكون ولكن دراسة التاريخ لا يمكن أن تتناول السيرة الكلية للإنسان

وإنما تنصب على دراسات جزئية فيما يشبه «العينة» للوصول إلى محاولة للفهم. ولأن التاريخ بمعناه العام يشبه نهرًا يتدفق من المنابع إلى المصب حاملا كل التفاصيل والدقائق والمواقف والأحداث والشخصيات والظواهر، فإن المؤرخين وجدوا أنفسهم مضطرين إلى تقسيم الدراسة التاريخية إلى فترات: عصور، أو دول، أو ظواهر، لكي يمكنهم البحث والدراسة والتحليل.

وإذا كنا لا نتصور أن أحدًا يمكنه أن يدرس نهرا بنقله كاملا إلى المعمل لتحليل مياهه، وما فيه من أحياء ومجراه وشاطئه، وما إلى ذلك، فإننا بالقدر نفسه لا يمكن أن نتصور أن أحدا يستطيع دراسة التاريخ بأسره. ومن هنا كان لا بد من تقسيم الزمن التاريخي والظواهر.

ومن ناحية أخرى، ألزم المؤرخون أنفسهم بمنهج استردادي صارم لإعادة قراءة التاريخ واسترداد صورته من الماضي.

ولكن القراءة الشعبية للتاريخ التي تحمل وجهة نظر الناس في تاريخهم من ناحية، وتحمّل التاريخ قدرا من الرؤية التعويضية، لاتلتزم بهذا كله لسبب بسيط هو أن القراءة الشعبية لا تهدف إلى الإجابة عن السؤال الذي يبدأ بكلمة «لماذا»، ولا تريد أن تفسّر ماحدث، وإنما تهدف إلى إعادة تأكيد وجهة النظر الشعبية فيما جرى وتعيد صياغة الأحداث والشخصيات والظواهر بالشكل الذي يناسب وجهة النظر هذه دونما اعتبار للقواعد المنهجية أو حقائق الجغرفيا أو الإطار الزمني. وهنا نجد أن القراءة الشعبية، التي نسميها «الفولكلور» عادة، تصبح من ضمن مصادر المؤرخ الذي يبحث في التاريخ الاجتماعي لأمة ما. فمن يريد أن يفهم النفسية الجامعة والوجدان الجمعي لأي جماعة إنسانية لا يمكنه أن يغفل أو يتغافل عن إبداعها التلقائي وفنونها الشعبية، ومن بينها الأساطير والسير والحكايات التي تمثل نوعا من القراءة الشعبية للتاريخ من ناحية، وتمثل مصدرا للباحثين في تاريخ الفكر والثقافة والتاريخ الاجتماعي بشكل عام من ناحية

أخرى.

وتتجلى هذه العلاقة الجدلية بين التاريخ والفولكلور في حالة دراسة العلاقة بين دول المغرب الإسلامي ومصر، مع اعتبار العصر الفاطمي نموذجا وحالة للدراسة.

***

في شهر المحرم سنة ٣٥٨هـ/٩٦٨م جمع الخليفة المعز لدين الله الفاطمي جيشا قوامه نحو مائة ألف فارس أغلبهم من القبائل البربرية، وخاصة كتامة وزويلة، ومن الصقالبة وأعطاهم رواتبهم كاملة. ورحل هذا الجيش بقيادة جوهر الصقلي قاصدا مصر في يوم السبت الرابع عشر من ربيع الأول سنة ٣٥٨هـ/٩٦٩م لتبدأ بذلك حقبة جديدة تماما في تاريخ مصر والمنطقة العربية بوجه عام. وقد تسلم جوهر مصر بعد مفاوضات قصيرة بينه وبين أعيان المصريين من العلماء والفقهاء وكبار التجار سلما بعد أن كتب لهم أمانا.

ورددت كتب التاريخ أخبار ذلك اليوم بقدر من المبالغة في وصف حجم جيش الفاطميين الذي قيل إنه «... مثل جمع عرفات كثرة وعدة...» و«... قيل إنه لم يطأ الأرض بعد جيش الإسكندر أكثر عددا من جيوش المعز...» على حد رواية المؤرخ تقي الدين أحمد بن علي المقريزي. أما الموروث الشعبي المصري فلم يحفظ أصداء هذا اليوم لسبب لا نعلمه، فقد خلت النسخة المصرية من حكايات «ألف ليلة وليلة» من أي إشارة إلى هذه الحادثة التاريخية، كما أن سيرة الظاهر بيبرس التي تحدثت عن العصر الأيوبي والمملوكي لم تشر من قريب أو بعيد إلى هذه الحادثة. فضلا عن أن السيرة الهلالية التي تصف أحداثا معاصرة للفترة الفاطمية أغفلت ذكر دولتهم تماما.

بيد أن هذا لا يعني أبدا أن العصر الفاطمي لم يترك تأثيره في الوجدان الشعبي المصري، ذلك أن هذا العصر لم يكن يعني مجرد استبدال حاكم بآخر في نظر المصريين، وإنما كان تغييرا شاملا في البنية السياسية والاقتصادية للبلاد. فقد تحولت مصر من إحدى

ولايات الخلافة العباسية (على الرغم من قيام الأسرة الطولونية والأسرة الإخشيدية في نوع من الحكم الذاتي قصير المدى) إلى دولة مستقلة سرعان ما تحولت إلى قوة إقليمية عظمى. وعلى المستوى الاجتماعي اشتهرت الدولة الفاطمية بكثرة احتفالاتها التي حولها المصريون إلى احتفالات مصرية ظلت من خصائص الحياة المصرية حتى العصر الحالي. إذ إن كثيرًا من عادات المصريين وتقاليدهم وموروثاتهم الشعبية وممارساتهم الفولكلورية يمكن إرجاع جذورها التاريخية إلى الفترة الفاطمية التي استمرت أكثر من قرنين من الزمان.

فالاحتفالات الشعبية بالمولد النبوي، وموالد الأولياء والصالحين والصوفية المشهورين: كلها أمور غرست بذورها التاريخية في تربة العصر الفاطمي. كما أن «فانوس رمضان» و«عروسة المولد» و«حلويات المولد» كانت، ولاتزال، من خصائص الحياة الاجتماعية المصرية. ومن أهم الممارسات الشعبية في هذه البلاد. وعلى الرغم من أن المصريين، في غالبهم لم يعتنقوا المذهب الشيعي الإسماعيلي الذي جاءت به الدولة الفاطمية، فإنهم أحبوا أهل بيت الرسول الذين نسب الفاطميون أنفسهم إليه وحوّلوا المناسبات الشيعية الاحتفالية إلى مناسبات اجتماعية مصرية.

ومن ناحية أخرى كانت الفترة الفاطمية، في تقديري، هي الفترة التي كثر فيها قدوم المغاربة إلى مصر، واستقرّوا فيها بحيث صار من المألوف بالنسبة للمصريين فيما بعد أن يستقبلوا أعدادًا متزايدة من المغاربة، وكان منهم عدد كبير من المثقفين والعلماء والصوفية، وربما كان هذا تمهيدًا لقدوم الصوفية الكبار فيما بعد للاستقرار في مصر بالشكل الذي أدى إلى انتشار الدراويش والطرق الصوفية بعد أن تبنى صلاح الدين الأيوبي سياسة تقريب الصوفية والاعتماد عليهم في عمليات التوجيه المعنوي لجيوشه أثناء الجهاد ضد الصليبيين. ومن المهم هنا أن نشير إلى أن نفوذ الصوفية قد زاد بشكل كبير في

العصر الأيوبي وعصر سلاطين المماليك. ومن ناحية أخرى، فإن صلاح الدين الأيوبي أنشأ الزوايا والخوانق للصوفية في مبادرة من جانبه، صارت فيما بعد ممارسة شائعة طوال العصر الأيوبي وما تلاه من العصور.

كذلك فإن الفاطميين كانوا يحكمون مصر على غرار حكومات الأقلية، لأن اختلاف مذهبهم الديني عن مذهب غالبية المسلمين في مصر أفقدهم تأييد أهل البلاد: ومن ثم استعان الفاطميون بالعناصر الأجنبية لاسيما المغاربة والأتراك والديلم والعناصر الإفريقية والأرمن، كما يعتبر العصر الفاطمي بمنزلة العصر الذهبي لأهل الذمة من المسيحيين واليهود الذين تولوا الوظائف المهمة في الدولة والتي تم إبعاد العناصر السنية عنها. وعلى الرغم من استمرار الحكم الفاطمي فترة تزيد على مائتي عام. فإن أحدًا لم يعتنق مذهب الشيعة الإسماعيلية في مصر سوى أولئك الذين ارتبطوا بالسلطة الحاكمة، وقد أدى ذلك إلى عزلة الحكام عن المحكومين بالشكل الذي أدى إلى تجاهل الموروث الشعبي المصري للفترة الفاطمية والحكام الفاطميين. ذلك أننا لا نجد ذكرًا ولا صدى لهم في كل مفردات الموروث الشعبي من فنون القول (السير الشعبية، والحكايات، والأزجال، والبلاليق...وغيرها).

كانت أهم أعمال الفاطميين في مصر هي إنشاء مدينة القاهرة، وهناك روايتان بشأن القاهرة: إحداهما تاريخية والأخرى فولكلورية. تقول الرواية الأولى إن جوهر الصقلي أسماها المنصورية في بداية الأمر، ولما أتى الخليفة المعز لدين الله الفاطمي بعد أربع سنوات سمّاها القاهرة «....تفاؤلاً بأنها ستقهر الدولة العباسية....» وتقول الرواية الثانية «...إن القائد جوهر لما أراد بناء القاهرة أحضر المنجمين، وعرّفهم أنه يريد عمارة بلد ظاهر مصر ليقيم بها الجند، وأمرهم باختيار طالع لوضع الأساس بحيث لا يخرج البلد عن نسلهم: فاختاروا طالعا لحفر السور، وطالعًا لابتداء وضع الحجارة في

الأساس، وجعلوا بدائر السور قوائم من خشب، بين كل قائمتين حبل فيه أجراس وقالوا للعمال: إذا تحركت الأجراس ارموا ما بأيديكم من الطين والحجارة. فوقفوا ينتظرون الوقت الصالح لذلك، فاتفق أن غرابًا وقع على حبل من تلك الحبال المعلق فيها الأجراس. فتحركت الأجراس كلها، وظن العمال أن المنجمين حرّكوها، فألقوا ما بأيديهم من الطين والحجارة وبنوا، فصاح المنجمون: القاهر في الطالع، فمضى ذلك وفاتهم ما قصدوه...».

وتقترب من هذه الرواية رواية ثالثة تقول إن المريخ كان من الطالع عند ابتداء وضع أساس القاهرة، وهو قاهر الفلك فسموها القاهرة.

والراجح أن قصة الغراب والجرس والحبل رواية أسطورية لأن المسعودي الجغرافي المؤرخ يروي في كتابه «مروج الذهب» و«معادن الجوهر» (ج١، ص٢١٥) قصة تكاد تتطابق مع هذه القصة عن الإسكندر الأكبر وبناء الإسكندرية، وربما تكون حكاية بناء القاهرة هي القصة الوحيدة التي تحدثت عن الفاطميين في التراث الشعبي على الرغم من ورودها في كتابات المؤرخين من ناحية، وعلى الرغم من أنها مقتبسة من قصة أخرى شعبية عن بناء الإسكندرية من ناحية ثانية، وعلى الرغم من أنها لم ترد في الموروثات الشعبية من ناحية ثالثة.

وإذ بدأنا في بحث موقف الموروث الشعبي من الفترة الفاطمية، فإن ما يلفت النظر حقا أن «سيرة الظاهر بيبرس» تغفل الفترة الفاطمية تمامًا، وهي تتحدث عن دخول صلاح الدين الأيوبي إلى مصر، وعلى الرغم من أن صلاح الدين الأيوبي كان وزيرًا للخليفة العاضد آخر الخلفاء الفاطميين في مصر، فقد تجاهلت هذه الحقيقة، فإنها تجعل مصر من أملاك الخليفة العباسي الذي تسميه «شعبان المقتدر»: بل إن السيرة الشعبية تجعل «شجر الدر» ابنة هذا الخليفة وتسميها فاطمة شجرة الدر، وتجعل حكم مصر من حقها الشرعي. وربما يكون مناسبًا أن نورد بعض نصوص الرواية ثم نقوم بتحليلها

لمحاولة فهم تجاهل السيرة الشعبية للفترة الفاطمية من ناحية، على الرغم من احتفالها بكبار الصوفية ذوي الأصول المغربية من ناحية أخرى.

و«سيرة الظاهر بيبرس» هي في حقيقتها قراءة شعبية لفترة مهمة من تاريخ مصر والمنطقة العربية: ولكنها تحمل الرؤية التعويضية الشعبية للتاريخ: إذ إنها تؤكد على إبراز الدور الشعبي في التاريخ بعد أن أغفله المؤرخون، كما أنها تعكس وجهة نظر الناس في أحداث التاريخ وشخصياته وتجلياته. ويثير الانتباه أن هذه السيرة التي تناولت أحداثًا وأشخاصًا في شتى أرجاء المنطقة العربية وفي فترة تسبق ظهور صلاح الدين، لم تشر إلى الدولة الفاطمية التي كانت قائمة في ذلك الوقت. وبغض النظر عن الخلط في الأحداث التاريخية والمواقع الجغرافية، فإن الأبطال يتخطون حدود التاريخ والجغرافيا لأن السيرة تستخدمهم لأغراض أخرى غير البحث والدراسة، ومن ثم فإن موقفها من الأيوبيين، ومن شجر الدر ومن الصالح نجم الدين أيوب، يحمل دلالات مهمة على رأي الناس العاديين في حكام المنطقة العربية آنذاك، ولنعد إلى نص السيرة حول هذا الموضوع.

«قال الراوي وكان لهذا العقد سبب عجيب بعد الصلاة على النبي الحبيب وهو أن الملك شعبان المقتدر بالله كان لم يرزق بهن في تلك السنوات، وهو يحبهن أكثر من الغلمان، وكان متولع بهن، فقام ليلة من الليالي وسأل الله تعالى بعد أن صلى ركعتين في جوف الليل، ودعا الله أن يرزقه ذرية من البنات، فاستجاب الله دعاءه ورُزق ببنت كأنها القمر، إذا بدر فسماها فاطمة. ولما تمت الرضاع ومشت وتكامل لها من العمر سبع سنوات، فمن محبته لها قد فصل لها بدلة من الدر وألبسها إياها. وجعل العقد في عنقها وقد رآها بعد خروجه من السجن، وأنها قد أتت إليه وقبلت يده وسلمت عليه وهنأته بسلامته، فقال لها: أهلا وسهلا ومرحبا سيدتي فاطمة يا بنتي أنت الآن مثل شجرة الدر كفاك الله شر كل بؤس وصرّ. فكُنيت شجرة الدر من تلك

الساعة...» (سيرة الظاهر بيبرس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد الأول، الجزء الأول، ص٢٥-٢٨)،

وتمضي القصة التي اصطنعت هذا النسب لشجر الدر (التي كانت في الحقيقة إحدى جواري السلطان الأيوبي الصالح نجم الدين أيوب، ثم تزوجها بعد أن أنجبت له ابنا. وبعد عدة سنوات ارتقت العرش لتكون أول سلاطين المماليك الذين حكموا مصر والشام وأجزاء أخرى من المنطقة العربية على مدى ما يزيد على مائتين وسبعين عامًا)، لتقول إنها أعطت العقد الثمين الذي أعطاه لها أبوها الخليفة إلى أحد الشحاذين فباعه إلى أحد الجواهرية. وعندما رأى الخليفة العقد اشتراه وسأل ابنته عنه فوجدت العقد في خزانتها ولبسته وأخبرته بأنها كانت قد تصدقت به «... فلما تحقق منها ذلك قال لها: أنت محبوبة الله تعالى ولأوليائه الصالحين تمني تُعطي يا فاطمة، فقالت: تمنيت على الله ثم على جانب أبي أرض مصر تكون لي وباسمي. فلما سمع الخليفة مقالها أجابها إلى مرادها، وقال لها: إن الله أعطاك وبلغك مناك، ثم إنه كتب حجة من وقته وساعته بذلك الذي طلبته...».

هكذا تجعل السيرة الخليفة العباسي يمنح شجرة الدر أرض مصر، وفي هذا دلالة لا تخفى على تجاهل الفاطميين تمامًا من جانب السيرة، ولا عبرة هنا بتتابع الزمن التاريخي، أو تقديم السيرة وجود شجر الدر تاريخيا على صلاح الدين الأيوبي فكلها أمور ذات دلالة فنية، ولكن العبرة تكمن في تجاهل السيرة لحقيقة أن صلاح الدين كان وزيرا للفاطميين ثم استولى على حكم مصر بعد وفاة الخليفة العاضد الفاطمي ١١٧١م. ومن ناحية أخرى تشكك السيرة بهذا في شرعية حكم الأيوبيين لمصر حسبما يتضح من سياق الحكاية فيما بعد..» (السيرة، ١، ص٤٦ - ص١١١). فهل يمكن أن يكون إغفال سيرة الظاهر بيبرس للفترة الفاطمية تعبيرا عن عدم رغبة المصريين في الاعتراف بهذه الفترة لمجرد الاختلاف المذهبي بين

المصريين السنّة والفاطميين الإسماعيلية؟

في ظني أن هناك أسبابا عدة وراء تجاهل الفاطميين في هذه القراءة الشعبية للتاريخ. فقد شهد هذا العصر عدة ممارسات أزعجت المصريين وضاعفت من حدة التنافر بينهم وبين حكامهم، ولعل «القاهرة» كانت من أهم أسباب هذا الجفاء، فقد بنيت القاهرة لتكون سكنًا للخليفة وآله وحاشيته، ومُنع المصريون من دخولها حتى أواخر العصر الفاطمي، وكانت العاصمة الحقيقية آنذاك هي مدينة الفسطاط. ورفض المعز دخول الفسطاط حين قدم إلى مصر سنة ٣٦٢هـ على الرغم من أنها كانت مزينة لاستقباله، وظلت القاهرة من أهم ملامح الجفاء بين المصريين وحكامهم الجدد حتى نهاية دولتهم وبداية العصر الأيوبي. وكان أول ما فعله جوهر الصقلي هو إلغاء استطلاع الهلال وأفطر يوم عيد الفطر بغير رؤية (لأن المذهب الشيعي لا يقيد أتباعه عند صيام رمضان بضروة رؤية الهلال) وكان ذلك قد أثار حنق المصريين، وزاد من غضبهم أنهم ظلوا طوال الفترة الفاطمية لا يحتفلون بالرؤية. وجرت تغييرات أخرى في الأذان والصلاة تركت تأثيرات سلبية على موقف المصريين من الفاطميين.

ولكن أكثر ما أثار المصريين ضد الفاطميين كان اعتمادهم على أبناء القبائل المغربية، والعناصر التركية، والأرمنية، والإفريقية، وتقريب أهل الذمة في الوظائف الحكومية على حساب المسلمين، وقد بدأ أهل الفسطاط مقاومتهم العلنية لهذا الاتجاه منذ عصر الخليفة العزيز بالله على الأقل. وقد قال ابن الأثير (الكامل، ٩:٤٠) «... قيل إنه ولى عيسى بن نسطورس النصراني كتابته، واستناب بالشام يهوديًا اسمه منشا إبراهيم بن القزاز، فاغتر بهما النصارى واليهود، وآذوا المسلمين، فعمد أهل مصر وكتبوا قصة وجعلوها في يد صورة عملوها من قراطيس، فيها: بالذي أعز اليهود بمنشا، والنصارى بابن نسطورس وأذل المسلمين بك إلا كشفت ظلامتي...».

وقد نصب أهل الفسطاط هذا التمثال الورقي للمرأة في الطريق

الذي يمرُّ به موكب العزيز «... والرقعة بيدها، فلما رآها أمر بأخذها، فإذا الصورة من قراطيس (أي أن التمثال مصنوع من الورق)، فعلم ما أريد من ذلك، فقبض عليهما، وأخذ من عيسى بن نسطورس ثلاثمائة ألف دينار، ومن اليهودي شيئا كثيرا ..» هذه الحادثة تكشف عن أن المسلمين قد نالهم الأذى من اعتماد الفاطميين على الأجانب وغير المسلمين في إدارة شئون البلاد وسبب ذلك مزيدًا من الجفوة تجاههم.

فإذا أضفنا إلى هذه الأسباب التدهور السياسي الذي آذى المصريين كثيرًا بعد أن استولى الوزراء العسكريون على السلطة الحقيقية، وعجز الخلفاء الفاطميين الأواخر، وما جرى أثناء حكم الخليفة الحاكم بأمر الله من تصرفات متناقضة عانى منها الجميع، فضلا عن الشدة المستشرية التي أخربت البلاد وأضرت العباد، أدركنا بقدر أكبر من الوضوح السبب في تجاهل الموروثات الشعبية المصرية للفترة الفاطمية.

بل إن السيرة الهلالية اتخذت الموقف نفسه من الدولة الفاطمية، وربما يكون من المناسب أن نورد عبارات الأستاذ د.عبدالحميد يونس (الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي، سلسلة الدراسات الشعبية (الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة ٢٠٠٣م)، ص٢٦١ - ص٢٦٢) إذ يقول:

«... والذي يدعو إلى الدهشة أن الذاكرة الهلالية وبعدها الذاكرة الشعبية المصرية استطاعت الاحتفاظ بمثل خبر دبيس بن مزيد آمر الحلة المزيدية والملقب بملك العرب الذي ذكره الحريري في إحدى مقاماته، والذي لقي مصرعه في أوائل القرن السادس الهجري (٥٢٩هـ) بعد أن استولى على كثير من مدن العراق أيام الخليفة المسترشد بالله العباسي، ولكنهما سكتتا عن الخلافة العبيدية الفاطمية التي امتد ملكها من المحيط الأطلسي إلى الحجاز والشام، والتي كان بينها وبين الهلالية وقائع وأحداث أثرت في مصير الفريقين، والتي غلبت على ديار مصر وتحولت إليها وأضافت إلى مجتمعها

كثيرا من الشعائر لاتزال مرعية فيها إلى الآن. ونحن نتساءل أكان هذا الصمت عن نسيان اقتضته حياة السيرة الطويلة وكثرة تنقلها بين مختلف البيئات، أم كان على إسقاط متعمد لفترة لا يحب القائلون او الرواة ذكرها أو تكرارها ...».

هذا السؤال الذي لا يجد لنفسه الإجابة لدى المرحوم د.عبدالحميد يونس، يقترب من السؤال الذي اجهدنا في الإجابة عنه. وإذا كان أستاذنا الراحل قد طرح سؤاله عن السيرة الهلالية، فإن سؤالنا مطروح عن سيرة الظاهر بيبرس. وما يجمع بين السؤالين هو اختفاء أي ذكر للفاطميين فيهما.

ولكن العلاقة بين المغاربة والمصريين في العصر الفاطمي لم تكن مقصورة على مشاركة أبناء القبائل المغربية في الجيش الفاطمي، أو في التأثيرات الإدارية، أو حتى الحقيقة القائلة بأن أحد أبواب القاهرة القديمة لايزال يحمل اسم قبيلة «زويلة» المغربية.

لقد كانت مصر، قبل العصر الفاطمي وأثناءه وبعده، محطة رئيسية في طريق رحلة الحج المغربية. وكان المسلمون القادمون من المغرب يخرجون ضمن ركب الحج المصري المتوجه إلى الحجاز، وكان عدد كبير من هؤلاء المتدينين يفضلون البقاء في مصر. وكان عدد منهم من كبار العلماء ومشايخ المتدينين، ومن هنا فإن التأثيرات الاجتماعية والثقافية التي تخلفت عن العصر الفاطمي انحصرت في نطاق الاحتفالات بالموالد من ناحية، والاهتمام بمشايخ الصوفية الذين جاء أغلبهم من المغرب والأندلس من ناحية أخرى، وقد انعكس هذا في العادات والتقاليد الشعبية على مستوى العادات والتقاليد الشعبية، وعلى الدور الذي لعبه أقطاب الصوفية في السيرة الشعبية على مستوى الموروث الشعبي.

فقد حرص الفاطميون على الاحتفال بعيد الفطر وعيد الأضحى بجانب حرصهم على الاحتفال برأس السنة الهجرية، ومولد النبي، وركب الحج، وليالي الوقود الأربع وكان الاحتفال بالمولد النبوي يصحبه

احتفالات خمسة موالد أخرى فيما عرف باسم «الموالد الستة»، وهي حزن عاشوراء، ومولد الحسين، ومولد السيدة فاطمة ومولد الإمام علي، ومولد الحسن، ومولد الإمام الحاضر (أيمن فؤاد سيد، الدولة الفاطمية في مصر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ٢٠٠٠م، ص٥٦٠ - ص٥٦١).

وقد بالغ الفاطميون في هذه الاحتفالات إلى جانب الاحتفالات الأخرى التي بقيت من تقاليد الحياة الاجتماعية الشعبية المصرية، وإن تغيرت الأسماء، فقد بقي الاحتفال بمولد الحسين إلى جانب المولد النبوي، وعدة موالد أخرى.

وفي العصر الفاطمي كثر الاهتمام بالغناء والموسيقى في الاحتفالات بالموالد، وهي سمة لاتزال من سمات الاحتفالات بالموالد حتى الآن (فاروق أحمد مصطفى، الموالد دراسة للعادات والتقاليد الشعبية في مصر، ط ثانية (الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية ١٩٨١م، ص٧٨ - ٨١).

وقد عرفت مصر عددًا من أقطاب الصوفية المغاربة من أشهرهم: السيد أحمد البدوي الذي جاء إلى مصر أواخر العصر الأيوبي، ثم نمت حوله أسطورة بعد ذلك بثلاثة قرون على يد الشعراني في كتابه «لواقح الأنوار»، ومنهم أبو العباس المرسي، الذي ولد بمدينة مرسية في الأندلس، وغرقت به مركب فنجا ووصل إلى تونس حيث قابل أستاذه وشيخه أبا الحسن الشاذلي. ثم سافر الاثنان إلى مصر في طريقهما إلى الحج. ومات أبو الحسن الشاذلي. في صحراء مصر الشرقية حيث يقام مولده السنوي إلى الآن. أما أبو العباس فقد سافر إلى الحج ثم عاد إلى الإسكندرية ليمكث بها أكثر من ثلاث وأربعين سنة حتى توفي في ذي القعدة ٦٨٥هـ/١٢٨٧م (أي في السنة نفسها التي توفي فيها السيد أحمد البدوي). ودفن بها ولايزال مدفنه مزارًا مهمًا من مزارات الأولياء بمدينة الإسكندرية.

والسيد عبدالرحيم القنائي من مواليد سبتة بالمغرب، ثم سافر

إلى الحجاز بقصد الحج، وعاش فترة في الحجاز بين التجارة والعلم والعبادة. ثم عاد إلى مصر بصحبة الشيخ مجد الدين القشيري، وعاش في قنا لأنه رأى في قوص عددا كبيرا من العلماء. وفي قنا مارس الشيخ عبدالرحيم التجارة والعلم. ثم توفي ودفن في قنا حيث يقام مولده الآن.

وبغض النظر عن الحكايات الخيالية، والقصص الخرافية التي تروى عن معجزات تنسب لأولئك المتصوفة فإن تأثير التراث الشعبي المرتبط بهم في الثقافة الشعبية المصرية لايزال قويا حتى الآن، إذ إن الاحتفالات بالموالد في مصر لاتزال من أهم ملامح الحياة الاجتماعية، بل إن الاحتفال بمولد السيد البدوي في طنطا، أو الاحتفال بمولد أبي الحسن الشاذلي في صحراء مصر الشرقية، مثلا، قد صار نوعًا من «الزيارة» السنوية التي تحتل مكانة في الممارسات الدينية الشعبية تلي مكانة الحج. والزيارة كانت ولاتزال ممارسة شعبية مهمة كانوا يخصصون أياما بعينها لزيارة المشاهد والأضرحة، مثل الحسين والسيدة زينب والسيدة نفيسة، وغيرها. ومن يزر مشاهد الأولياء وأقطاب الصوفية المدفونين في مصر اليوم فسوف يلاحظ أن أعداد الزوار الكثيرة تتوافد عليهم يوميًا دونما انقطاع، على حين تشكل «الموالد» الخاصة بكل منهم مناسبة تحتشد فيها الأعداد الغفيرة من الناس القادمين من كل الأنحاء.

وفي تقديري أن تأثير المغاربة في هذا الصدد كان كبيرًا بدليل كثرة عدد الصوفية ذوي الأصول المغربية من ناحية، واحتفاء الموروث الشعبي المصري بأولئك الأقطاب من ناحية أخرى. وقد احتفت «سيرة الظاهر بيبرس» بأقطاب الصوفية الذين يمثلون البعد الديني في شخصية البطل الشعبي، ونسبت إليهم فضل تعليم السلطان الظاهر بيبرس وشفائه في الفترة التمهيدية من السيرة عندما كان لايزال فتى مريضا لا حول له ولا قوة، بحيث تضفي البعد الديني على شخصية البطل الذي أعاد الوجدان الشعبي صياغتها. وربما يكون

مفيدًا أن نورد نص هذا الجزء من سيرة الظاهر بيبرس:

يقول نص «سيرة الظاهر بيبرس» عن دور الصوفية:

«قال الراوي: وأما ما كان من أمر محمود (بيبرس)، فإنه كان في غالب أوقاته لا ينام، من كثرة الألم وشدة ما هو فيه من السقم، فلما كانت تلك الليلة أخذه المنام بأمر مدبر الأكوان، لما سبق في علم الملك الحنان المنان، بينما هو في شدة أسقامه وقد استغرق في منامه، والكشك عند رأسه، والسيدة تنظره، وإذا قد ظهر في ذلك المكان نور عظيم، يأخذ البصر السليم. وفي عقب ذلك النور، رجل عابد زاهد شكور، فلما أقبل ذلك الرجل صاح: باسم الله باسم الله، المكان خالٍ يا عباد الله. فعند النداء أقبلوا رجلين، وقد صفوا الكراسي في الجهتين، ثم أتوا بكرسي كبير، ووضعوه في صدر ذلك المجلس. وصاح الرجل الأول: وهو نقيب الرجال، وهو يقول: يا سادة الأرض، ذات الطول والعرض، أحضروا ذلك المحضر، كما أمر قطب الأقطاب الأكبر، سيدي أحمد البدوي، والشريف العلوي، صاحب الإمداد النبوي، فعند ذلك أقبلت الرجال، كأنهم الأقمار، وجلسوا ذات اليمين وذات اليسار.

ووقف النقيب بين أيديهم، يمدح مرشدهم وهاديهم، حتى تكامل الديوان، وحضرت كامل الإخوان، ثم قال الرجال: أين السلطان، وبطل الأبطال وعين كل إنسان؟ فقال لهم النقيب: تأنوا حتى يحضر باقي الأقطاب... أقبلت الثلاث الأقطاب، أقطاب الرجال، وسلموا على بعض الأبطال، وقد وضعت لهم الكراسي العوال، وجلسوا بين الرجال، وراق الحي وذهب الضلال، ونامت الأعين بإذن الكريم ذي الجلال... وبعد ذلك قال السلطان: كل من كان له كلام أذنت له بشرط أن يظهر معانيه ومبانيه. فقال أحد الأربعة: يا سلطان الرجال وبطل الأعيان، هذا ملك الزمان، وفارس العصر والأوان، وهو الذي ينصر الإسلام، ويقيم الأحكام ويُذل جيوش اللئام. فقال الثاني: هو هذا الذي يفتح السواحل والبلاد، وتطيعه أهل السواد، وينصره النبي الهادي. فقال

الثالث: سبق في علم الله، أن كل شيء بقضاء الله، فاطلبوا له من الله أن يكشف ضرَّه وبلاه، فقال الآخر: اطلبوا من خالق البرايا، واسألوا صاحب العطايا، أن يزيل عنه جميع المضرات، فما منكم إلا وهو مجاب الدعوات. وتكلم كل إنسان منهم بمثل هذه الإشارات، فقال السيد البدوي: اعلموا أن هذا ولدي، ولابد أن يأخذ عهدي، ويحفظ ودي، وأنا سألت الله العظيم رب موسى وإبراهيم، وزمزم والحطيم، أن الله ينصره على جميع أعدائه.

فقال الدسوقي: أسأل الله العظيم، رب موسى الكليم، أن الله يريه ليلة القدر عن قريب، ويكون دعاه فيها مجيب. فقال الجيلاني: الله تعالى يُعلي قدره، ويدبر أمره، ويهدي سره، ويطيل حكمه، ثم بعد ذلك قرأوا الفاتحة وجلسوا فقال السيد النقيب: هات الذي عند رأس هذا الغلام، فأتاه بالكشك، وقدمه له وللأعيان، وقال: دستور يا سلطان، أقدم لك هذه الهدية ولي الأمان، فقال له: والله إنها لهدية عظيمة، وعزومة مقبولة غير ذميمة، اللهم اشف كل من أكل منه. ثم إن السيد مدّ يده فيه، ولعق لعقة واحدة، وكذلك كل الرجال، ثم بعد ذلك قال للنقيب: أوضع هذا مكانه، فالله يجود على من جاد علينا بإحسانه، ثم نفض السلطان المنديل، فسار كل منهم إلى حاله والسبيل...» (السيرة، ج١، ص١٠١ ص١٠٢).

وتقول الحكاية إن زيارة أقطاب الصوفية كانت سببًا في شفاء بيبرس وكل من كان مريضا في المرستان (المستشفى)، وبعدها توالت أحداث السيرة لتمهد لظور بيبرس البطل والأمير ثم السلطان.

ولا تهمنا السيرة بحد ذاتها في هذه الدراسة، وإنما تهمنا تلك المكانة التي وضعتها السيرة للصوفية، ودورهم في التمهيد لظهور البطل الذي تدور حوله السيرة. وهي بهذا تعكس مدى تأثير الصوفية على الثقافة الشعبية المصرية، ومدى تأثير الصوفية الذين كان معظمهم من أصول مغربية في هذا المجال.

هكذا، إذن، لم يحمل التراث الشعبي المصري أي ذكر للدولة

الفاطمية، ولكنه احتفظ في ذاكرته بالمغاربة الذين أثروا في الثقافة الشعبية المصرية. ذلك أن السيرة الشعبية تجاهلت الدولة الفاطمية بشكل يبدو متعمّدًا، ولكن الاحتفاء الشعبي بالتصوّف حتى الآن واضح تمام الوضوح من ناحية، كما أن تأثير المغاربة في الطرق الصوفية المصرية كبير للغاية.

خلاصة القول أن الدولة الفاطمية قد فتحت الباب تاريخيًا أمام الوجود الكثيف لأبناء الغرب الإسلامي، لأن الدولة نفسها كانت قائمة في تونس قبل أن تنتقل إلى مصر، كما أن عماد جيوشها كان من القبائل المغربية التي تركت إحداها اسمها على واحد من أبواب القاهرة وهو «باب زويلة»، بيد أن التاريخ الذي كتبه المؤرخون سجل أيضا أن الوجود العسكري والسياسي لم يكن كافيًا لإحداث التغيير الاجتماعي والثقافي لدى المصريين، ولم يبق في الذاكرة المصرية من هؤلاء الذين جاءوا في ركب الدولة الفاطمية، وعملوا في خدمتها، سوى ما كتبه المؤرخون عن منازعاتهم واقتتالهم. كما لم يبق من الدولة الفاطمية نفسها سوى ما كتبه مؤرخو هذه الدولة عن سياستهم وحروبهم، وما خلفوه من آثار تمثل أهمها في مدينة القاهرة نفسها.

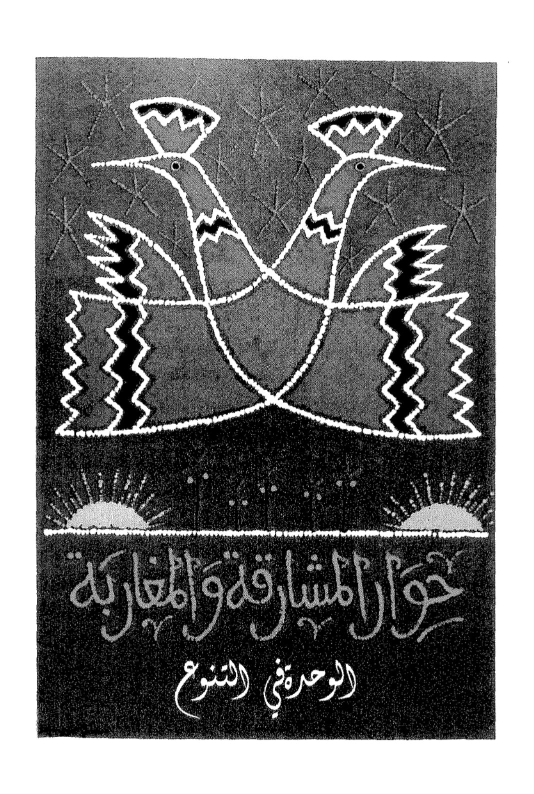
كذلك بقيت من عصر الدول الفاطمية عادات وتقاليد حوّلها المصريون إلى سمات من ثقافتهم الشعبية تمثّلت في الاحتفال بالموالد، وما ارتبط بها من تقاليد وممارسات، مثل مولد النبي وحلاوة المولد والعروسة والحصان، ومولد السيدة زينب الذي تحتشد له الآلاف من جميع أنحاء مصر، ومولد الحسين. كما أن مناسبات الاحتفالات الشيعية الحزينة، مثل يوم عاشوراء، تحول عند المصريين إلى مناسبة اجتماعية سارة يطبخون فيها حبوب القمح باللبن والسكر لتصير نوعًا من الحلوى يسمّونه «عاشوراء».

ولأن الفاطميين منعوا الاحتفال برؤية هلال رمضان وهلال عيد الفطر وعيد الأضحى، حوّلها المصريون إلى احتفالات شعبية مهمة بقيت على مدى تاريخهم.

لكن أهم ما يلفت النظر أن التفاعل الحقيقي بين المغاربة والمصريين، كان في الفترات التي أعقبت العصر الفاطمي، لأن الوجود البشري المغربي الكثيف أثناء العصر الفاطمي مهّد السبيل إلى أن تكون مصر مستقرًا ومقامًا للكثيرين من المغاربة من عامة الناس ومن كبارهم على السواء. وكانت رحلة الحج من أهم الروافد التي تصب بالمغاربة في نهر الحياة المصرية، كما كانت الظروف السياسية المعاكسة تصب بأعداد كبيرة منهم في اتجاه مصر.

وإذا كان التراث الشعبي المصري الأدبي قد تجاهل الدولة الفاطمية، فإن الثقافة الشعبية المادية حفظت لنا الكثير من مفردات العادات والتقاليد المصرية في العصر الفاطمي. وهو ما يعني، في التحليل الأخير، أن التفاعلات على مستوى العلاقات بين الناس العاديين هي التي تبقى، وهي التي تحدد مدى قوة هذه العلاقات أو ضعفها. فقد كانت العلاقة بين مصر والمغرب الإسلامي قائمة منذ العصور القديمة، وكانت مصر قاعدة لحركة الفتوح الإسلامي في بلاد المغرب الإسلامي، كما كان أبناء هذه المناطق يفدون إلى مصر قبل العصر الفاطمي، ولكن هذا العصر هو الذي فتح الباب أمام الوجود الكثيف للمغاربة في مصر، ومن بعدها صار الوجود المغربي من سمات المجتمعات الحضرية في المدن المصرية، لاسيما الإسكندرية، وطنطا والقاهرة.

فهل كان يمكن أن نفهم طبيعة علاقات التفاعل المتبادل بين المصريين والمغاربة في قراءة رسمية للتاريخ؟ وهل كان يمكن أن نفهم طبيعة هذه العلاقة إذا ركنا إلى القراءة الشعبية للتاريخ دون غيرها؟ إن نموذج العلاقة الجدلية بين المغاربة والمصريين في عصر الدولة الفاطمية يؤكد أن مصادر الدراسات التاريخية يجب أن تتضمن الموروث الشعبي إلى جانب المصادر التاريخية الأخرى.


حوار المشارقة والمغاربة
الوحدة في التنوع

المحور الثاني

المشـارقـة والمـغـاربـة تأثيرات فلسفية وفكرية

■ د. عاطف العراقي

■ طيب تيزيني

■ د. سعاد الحكيم

مؤثرات مشرقية في الفلسفة المغربية (الفارابي - ابن سينا - ابن رشد)

د. عاطف العراقي *

تعد الفلسفة تعبيراً عن الوصل لا القطع، تعبيراً عن الاتصال وليس الانفصال. كان هذا هو حالها في الماضي، وستظل معبرة عن التواصل بين الأفكار إلى أبد الآبدين. إن المذاهب الفلسفية قبل الميلاد كمذهب أفلاطون، ومذهب أرسطو، لايمكن فهمها وسبر أغوارها إلا بالرجوع إلى الفلاسفة الذين عاشوا منذ بداية ظهور الفلسفة في المدارس الأيونية والإيلية.

وما يقال عن الفلاسفة القدامى، يقال عن فلاسفة العرب في المشرق وفي المغرب أيضاً، بل إن نشأة الفلسفة عند العرب، قد بدأت بالمشرق العربي، وبحيث وجدنا العديد من المترجمين يقومون بنقل الفلسفة اليونانية من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية، فالفضل إذن يرجع إلى المشرق العربي، وكان فلاسفة العرب في المشرق وفي المغرب أيضاً، يجهلون اللغة اليونانية، فكانوا إذن عالة على مجهودات المترجمين. وهذا الجهل باللغة اليونانية لانجده عند

* أستاذ الفلسفة العربية - كلية الآداب - جامعة القاهرة

فلاسفة المشرق فقط، بل نجده أيضاً عند فلاسفة المغرب العربي، من أمثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

ويضاف إلى ذلك، أننا لانستطيع القول إن المشرق العربي كان مقر المفكرين أصحاب الاتجاه الإشراقي، على العكس من مفكري المغرب، الذين اتجهوا اتجاهاً عقلانياً. إن هذا التعتيم يعد خاطئاً تماماً، وإلا فكيف نفسر وجود العديد من الصوفية الكبار في المغرب العربي الإسلامي؟!

وسنحاول الكشف عن مؤثرات مشرقية في فكر المغرب العربي. ويبدو لنا أن هذا الكشف لابد أن يكون من خلال اثنين من فلاسفة المشرق وهما الفارابي وابن سينا وهما أكبر فيلسوفين أنجبهما المشرق العربي، وفيلسوف واحد من فلاسفة المغرب العربي، إنه آخر فلاسفة العرب، وعميد الفلسفة العقلانية عند العرب، الفيلسوف الذي وقف على قمة عصره، لبروز اتجاهه النقدي إنه - كما سنرى - إذا كان قد تأثر بالسابقين، فقد أضاف إليهم إضافات عديدة.

نقول أخيراً، إننا نخطئ كثيراً في فهم قضية التأثر، والمؤثرات، وذلك حين نحصرها في الاتفاق وليس الاختلاف. إن هذا يعد فهماً خاطئاً، إذ إن المؤثرات إذا وجدت عند اللاحق عن السابق، فإن ذلك لايكون في حالة الاتفاق فحسب، بل في حالة الاختلاف أيضاً.

نقول هذا ولابد من القول به، مادمنا نجد على أرضنا العربية الفكرية، من يفسد فيها. نعم لابد من التأكيد على أن الفيلسوف اللاحق (لابن رشد) إذا قام بنقد السابق (الفارابي - ابن سينا)، فإن هذا النقد إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على وجود المؤثرات المشرقية، في فكر فلاسفة المغرب.

سنحاول الدفاع عن قضيتنا من خلال مجموعة من النماذج، ونرجو من خلالها أن نصل إلى القول إننا لانجد فيلسوفاً أو مفكراً

يبدأ من فراغ، بل إنه يعتمد على أفكار السابقين، سواء كان متفقاً معهم، أو كان ناقداً لهذا الرأي أو ذاك من الآراء التي وجدها عند من سبقوه.

القسم الأول: مؤثرات فارابية في فكر ابن رشد

أولاً: كتاب الحروف للفارابي وصلته بشرح ابن رشد لأرسطو :

يمكن القول إن أهمية الفارابي ترجع إلى الكتب الخالدة التي تركها لنا وإذا كان قد ترك لنا كتباً كثيرة فإن كتاب (الحروف) من أهم الكتب التي تركها لنا هذا الفيلسوف وأعمقها، فلا يذكر اسم الفارابي إلا ويذكر معه كتاب (الحروف) إذ إن هذا الكتاب يجعلنا نقدر الفارابي تقديراً كبيراً نظراً لأنه يعد أكثر كتبه دقة وأصالة، إذ إننا نجد فيه بالإضافة إلى البحوث الفلسفية بحوثاً في اللغة وصلتها بالمجتمع وتحديداً دقيقاً لمعاني المصطلحات التي تستخدم في كثير من العلوم.

ومن هنا فإن الدارس لفلسفة الفارابي يجد أنه من الضروري بالنسبة له دراسة هذا الكتاب دراسة دقيقة قبل أن يتكلم عن أي موضوع من الموضوعات التي بحث فيها الفارابي في المشرق، وابن رشد في المغرب.

ونود أن نشير إشارة موجزة إلى النسخة الخطية لهذا الكتاب وتحقيقها، ثم نعرض لأبرز الموضوعات التي تضمنها هذا الكتاب والقيمة الأساسية له وذلك حتى يتسنى لنا إدراك مدى تأثيره على أجيال المفكرين والفلاسفة والأسباب التي من أجلها كان هذا الكتاب موضع إعجاب هؤلاء شرقاً وغرباً.

نسخة الكتاب الخطية - والتي تعد في الغالب هي النسخة الوحيدة - موجودة في المكتبة المركزية في جامعة طهران بإيران. وقد قام بتحقيقها تحقيقاً غاية في الدقة الدكتور محسن مهدي، وقد علق عليها بكثير من التعليقات المفيدة، وقدم لها ووضع الكثير من الفهارس وعناوين الفصول. وقد نشر هذا التحقيق عام ١٩٦٩م

عن دار الشرق ببيروت.

وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أبواب، يتضمن كل باب مجموعة من الفصول بلغت كلها ثلاثة وثلاثين فصلاً.

ويمكن القول إنه كانت توجد أسباب تاريخية دفعت الفارابي إلى تأليف هذا الكتاب؛ إذ إننا نجد الكثير من المحاورات التي كانت تتم بين أنصار النحو واللغة من جهة وأنصار المنطق من جهة أخرى، وذلك على النحو الذي نجده واضحاً في كتاب (الامتاع والمؤانسة) لأبي حيان التوحيدي والذي نجد فيه الكثير من المناقشات والجدل العنيف الذي كان يحدث بين المشتغلين بالنحو وعلم اللغة وبين المتبحرين في المنطق والفلسفة، إذ إن كل فريق كان يوجه الكثير من أوجه الطعن إلى الفريق الآخر.

ومن هنا نجد الفارابي حريصاً في كتابه هذا: (كتاب الحروف) على عقد الكثير من الصلات بين الجانب اللغوي من جهة والجانب الفلسفي من جهة أخرى. ولعل هذا يتضح من عنوانه من جهة ومن استعراض فصوله كما سنرى بعد قليل، من جهة أخرى، فهذا الكتاب إذن يعد فريداً في بابه، إذ قلما نجد فلاسفة اهتموا ببيان الصلة بين الجانبين، بل إن أهميته تكمن في كونه يبحث في العلاقات بين الجانبين، الجانب اللغوي والجانب الفلسفي، بالإضافة إلى أنه يكشف لنا عن رأي الفارابي فيلسوف المشرق العربي، حول بعض المشكلات الفلسفية ومنها على سبيل المثال مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة.

ولابد من القول إن الفارابي – شأنه في ذلك شأن ما نجده في كتبه الأخرى – قد استفاد من فلاسفة اليونان الذين سبقوه استفادة كبيرة وخاصة أرسطو؛ إذ إن القارىء لكتاب (الحروف) يجد أنه أقرب كتب الفارابي إلى كتاب (الميتافيزيقا) أي ما بعد الطبيعة لأرسطو، إذ لايخفى علينا أن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو مقسم إلى أقسام أو مقالات حسب أحرف الهجاء اليونانية (ألف وبيتا

وجاما) وهذا ما فعله الفارابي حتى يقسم الكثير من فصول كتابه حسب أحرف كحرف «أي» وحرف «كيف» وحرف «هل» وحرف «متى» وهكذا، وليس هذا فقط ما يعد دليلاً على تأثر الفارابي بالفيلسوف اليوناني أرسطو، بل إنه - كما سبق أن ذكرنا منذ قليل - يتأثر بأرسطو في عديد من الآراء التي توصل إليها.

وإذا كان كتاب (الحروف) يتضمن - كما أشرنا - ثلاثة وثلاثين فصلاً، فإننا نستطيع القول إن الموضوعات التي يبحث فيها الفارابي خلال ثنايا هذه الفصول إنما تعد موضوعات فلسفية تارة ولغوية تارة أخرى، وقد يكون ذلك محاولة من جانبه للربط بين اللغة والمصطلحات العلمية من جهة وبين المنطق والفلسفة الإلهية بصفة خاصة من جهة أخرى.

ويخصص الفارابي الباب الأول من الأبواب الثلاثة التي نجدها في كتاب (الحروف) للبحث في الحروف وأسماء المقولات، أي ما يقال على الوجود فنجده في فصول عديدة من فصول هذا الباب يبحث في الجوهر والذات، وأيضاً يفرق بين العديد من العلوم والصناعات كعلم المنطق، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي، وصناعة الخطابة، وصناعة الشعر.

بل إنه يبحث في العديد من التفصيلات والجوانب الجزئية الخاصة بكل علم من هذه العلوم سواء كان علماً من العلوم النظرية أو كان من العلوم العملية فنجده - على سبيل المثال - حين يبحث في «النسبة» يبين لنا معانيها المختلفة المتعددة، عند المهندسين، وعند الرياضيين، وعند المشتغلين بالمنطق، وعند الرياضيين، وعند الباحثين في علم النحو.

بل ويحاول الفارابي عقد مقارنات بين معاني المصطلحات الفلسفية في لغة العرب وبين معناها في اللغات الأخرى كاللغة اليونانية، ومن هذه المصطلحات مصطلح «الوجود» إنه يبين معناه ويقارن بين ما يعنيه العرب بهذه اللفظة أو ذلك المصطلح وبين

معناه عند أمم كثيرة، وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن الفارابي لم يكن مكتفياً بنقل التراث الفلسفي اليوناني، بل كان يجتهد في المقارنة بين هذا التراث وبين التراث الخاص بالشعوب العربية.

هذا عن الباب الأول، أما الباب الثاني فإن الفارابي يبحث في فصوله العديدة في كثير من الموضوعات التي تعد أقرب إلى الفلسفة منها إلى اللغة وهذا يعد دليلاً على ما سبق أن أكدنا عليه في بداية دراستنا لهذا الكتاب من أن هذا الكتاب لايبحث في موضوعات لغوية فحسب كما قد يتبادر إلى الأذهان من كلمة (الحروف) التي تعد عنواناً لكتاب (الحروف)، بل إنه يبحث في العديد من الموضوعات الفلسفية والتي تعد غاية في الأهمية، وهذا الاتجاه من جانب الفارابي لبحث الكثير من المشكلات الفلسفية في فصول هذا الكتاب هو الذي جعل له أهمية كبرى عند من أتوا بعد الفارابي.

إن الفارابي يبين لنا في هذا الباب الصلة بين الدين والفلسفة، ويفرق بين الأديان المنزلة والأديان غير المنزلة، كما يحدد الفروق بين الأساليب السوفسطائية، والأساليب الجدلية، والأساليب الإقناعية والخطابية، والأساليب البرهانية، ونستطيع القول إن الفارابي في تحديده للفروق بين كل أسلوب منها والآخر، إذا كان قد تأثر بأرسطو الفيلسوف اليوناني، إلا أنه أعطانا الكثير من الأمثلة والتفصيلات التي لانجد بعضها عند أرسطو، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الفارابي أمام كل أسلوب من هذه الأساليب يضع أمامه طبقة من الناس تسعى لاستعماله.

نوضح ذلك بالقول إن الأساليب السوفسطائية تسعى إلى المغالطة، وعلى ذلك فإن من يستعمل هذه الأساليب يكون قصده الانتصار على الخصم في الرأي عن طريق اتباعه المغالطة. وهذا هو الفهم الخاطئ والشائع.

أما الأساليب الجدلية فإن معظم من يستعملها هم المتكلمون،

أي الفرق الكلامية في الإسلام كالمعتزلة والأشاعرة. إن بحوثهم كلها تعد أساليب جدلية. بمعنى أن كل فرقة حين كانت ترد على الفرقة المخالفة لها في الرأي تتبع أسلوباً جدلياً يتمثل في قولها: فإن قالوا بكذا - أي أصحاب الفرق الذين يقومون بالرد عليهم - فإننا نقول بكذا، أي أنه أسلوب الجدل: جدل كل فرقة من المتكلمين مع الفرقة الأخرى التي تخالفها في الرأي والمذهب والاتجاه.

أما الأساليب الخطابية والتي تسعى إلى إقناع الناس، فإنها خاصة بالجمهور وعامة الناس إذ إنهم لايستطيعون فهم الأساليب الجدلية التي يستعملها المتكلمون، كما لايستطيعون أيضاً إدراك الأساليب الجدلية التي يتمسك بها الفلاسفة؛ إذ إنهم أقل مرتبة من المتكلمين من جهة ومن الفلاسفة من جهة أخرى.

هذا عن الأساليب السوفسطائية والجدلية والخطابية، أما الأساليب البرهانية فإنها تعد خاصة بالفلاسفة الذين يعتبرون بالنسبة للأسلوب الذي يتبعونه - أي الأسلوب البرهاني - أعلى مرتبة من العامة ومن المتكلمين أيضاً.

كما يبحث الفارابي في هذا الباب أيضاً الفرق بين الملة الصحيحة والملة الفاسدة، والأسباب التي من أجلها ينهي البعض عن الاشتغال بالفلسفة، وهكذا إلى آخر الموضوعات المهمة التي نجدها بين ثنايا الفصول التي يتكون منها الباب الثاني من أبواب كتاب (الحروف).

أما الباب الثالث والأخير من كتاب الفارابي والذي يتكون من ثمانية فصول، فإن الفارابي يبحث فيه الكثير من الحروف ويبين لنا دلالتها الفلسفية كحرف (هل) وحرف (كيف) وغيرهما من الحروف، كما نجد الفارابي يفرق لنا تفرقة دقيقة بين العلم الإلهي والعلم الطبيعي؛ إذ إن موضوع العلم الإلهي لا يتعلق بالمادة، أي أنه مفارق للمادة تماماً، وهذا على العكس من موضوع العلم الطبيعي، إذ إن العلم الطبيعي يبحث أساساً في مواد الأشياء.

بعد هذا نود الكشف عن أثر هذا الكتاب الممتاز عبر الزمان، وسنرى كيف أن هذا الكتاب قد أحدث أثراً كبيراً في تشكيل وجهات النظر عند كثير من المفكرين والفلاسفة الذين اطلعوا على فصول هذا الكتاب، سواء بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة، كما يوجد أوجه تشابه بين مباحث هذا الكتاب ومباحث كتب أخرى ألفت قبله وألفت بعده، وسنضرب مثالاً واحداً وهو ابن رشد.

لقد كان تأثر ابن رشد بكتاب الفارابي: كتاب (الحروف) تأثراً كبيراً، لقد عرف ابن رشد كتاب (الحروف) معرفة تامة وأشار إليه واستفاد منه في كثير من المجالات التي بحث فيها.

فإذا كنا قد أشرنا إلى أن كتاب (الحروف) للفارابي إنما يكشف عن تأثر مؤلفه «الفارابي» بكتاب (الميتافيزيقا) أو ما بعد الطبيعة لأرسطو، فإن الدارس لكتاب (الميتافيزيقا) لابد أن نتوقع من جانبه تأثراً بالفارابي، وهذا ما حدث بالنسبة لابن رشد، إننا نجد ابن رشد يقتطف من كتاب (الحروف) الكثير من العبارات وهذه العبارات موجودة في أكثر من كتاب من كتب ابن رشد، ومنها على سبيل المثال كتاب (تلخيص ما بعد الطبيعة) وكتاب (تفسير ما بعد الطبيعة) إن كثيراً من المواضع والمواضع المنطقية التي بحث فيها ابن رشد أثناء شرحه لكتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو، نجد فيها تأثراً من جانب ابن رشد. كان أثناء تفسيره لكتاب أرسطو يرجع إلى كثير من الكتب التي تشرح وتعلق على كتب أرسطو، ومن هذه الكتب كتاب (الحروف) للفارابي، بل إن ابن رشد يذكر اسم (كتاب الحروف) صراحة ويذكر اسم مؤلفه الفارابي، وذلك في كتاب (تهافت التهافت) الذي ألفه ابن رشد إلى الفارابي وكتابه (الحروف)، أثناء شرحه لكتاب (البرهان) لأرسطو.

والواقع أننا نجد آراء الفارابي تتردد في كثير من المواضع التي يبحث فيها ابن رشد، ليس المشكلات الفلسفية فحسب بل الجوانب المنطقية أيضاً، فكثيراً ما نجد ابن رشد يشير إلى كتاب (الحروف)

أثناء دراسته لأنواع القياس، وفي تفرقته بين القياس الجدلي والقياس البرهاني، إلى آخر هذه المجالات التي إن دلتنا على شيء فإنما تدلنا على أن أثر الفارابي من خلال الأفكار الموجودة في كتاب (الحروف) كان عظيماً على ابن رشد الفيلسوف المغربي الأندلسي.

ثانياً: الإلهيات في فلسفة الفارابي ومدى تأثيرها في الفلسفة الرشدية:

١) تمهيد:

يحتل الفارابي في تاريخ الفلسفة العربية مكانة كبيرة. نقول هذا إذا أدخلنا في الاعتبار الأثر العميق الذي تركه الفارابي في الفلاسفة الذين جاءوا بعده كابن سينا وابن رشد. «فهو قد لقب بالمعلم الثاني، لأن أرسطو هو المعلم الأول.

صحيح إن الكندي كان أول فلاسفة العرب فيما يذهب المؤرخون لفلسفته. ولكن يجب ألا ننسى أن مذهب الكندي بوجه عام تسوده النزعة الكلامية في بعض جوانبه، بالإضافة إلى عدم وجود تناسق منهجي في بعض آرائه الفلسفية التي تركها بين أيدينا.

أما الفارابي فيصح ما قاله عنه ابن خلكان إلى حد كبير، من أنه أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق. نقول إن هذا القول يعد قولاً صادقاً إلى حد كبير، ولا نقول إنه صادق صدقاً تاماً، نظراً لأننا يجب أن نضيف إلى قول ابن خلكان «في المشرق العربي فقط».

وصحيح أيضاً ما قاله ماسينيون عنه من أنه كان فيلسوفاً بما تحمله هذه الكلمة من معنى إذ إن الفارابي قد ترك لنا مذهباً محدد المعالم إلى حد كبير، سواء في الطبيعيات أو الإلهيات أو الأخلاق أو السياسة.

ولكن هذا يجب ألا ينسينا ما في بعض آرائه من تذبذب أحياناً ومن تناقض أحياناً أخرى، وقد سبق لابن سبعين أن لاحظ ذلك،

حين قال إن الفارابي يقول بآراء مختلفة حسب كتبه المختلفة، وضرب مثالاً على ذلك برأيه حول بقاء النفوس.

ونود أن نضيف إلى هذا المثال الذي ضربه ابن سبعين، مثالاً آخر، هو رأيه حول موضوع حدوث العالم وقدمه.

ومهما يكن من أمر فإننا نرى من جانبنا أننا لو حاولنا التعمق في نصوص كتبه ولم نقف عند ظاهر النص، بل نفذنا إلى أعمق أعماق النص، أي ما وراء الظاهر، لاستطعنا إلى حد كبير جداً التوصل إلى حقيقة رأيه حول موضوع من الموضوعات التي بحثها.

فمثلاً قوله بالفيض أو الصدور يؤدي إلى الاعتقاد بأنه من القائلين بقدم العالم لا حدوثه، إذ إن القول بالفيض يتناسب مع القول بقدم العالم.

٢) الاستدلال على وجود الله:

درس الفارابي الكثير من الموضوعات الفلسفية الميتافيزيقية: ومن هذه الموضوعات الميتافيزيقية التي اهتم الفارابي بدراستها اهتماماً كبيراً، واجب الوجود وصفاته.

فإذا رجعنا إلى الكثير من كتبه مثل «عيون المسائل»، «وآراء أهل المدينة الفاضلة»، وجدناه يفيض في الاستدلال على وجود الله وبيان طبيعة واجب الوجود ويعدد صفاته.

ويبدأ الفارابي بحثه في هذا المجال بتقسيم الموجودات إلى قسمين: ممكن الوجود وواجب الوجود، فهو يقول في كتابه «عيون المسائل»: إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود. والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده. وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، فلا غنى لوجوده عن علة. وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره. فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره. وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فما لم يزل وإما أن يكون في وقت دون وقت. والأشياء الممكنة لايجوز أن تمر

بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول.

معنى هذا أن الفارابي يستدل على وجود الله بالتفرقة بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب، وأيضاً بقسمته للواجب إلى واجب بذاته وواجب بغيره. فوجود العالم ممكن، وإذا تحقق هذا الإمكان أي أصبح وجوداً، فإنه لامفر من القول - لكي نفسر الانتقال من الإمكان إلى الموجود - بوجود إله يخرج الإمكان إلى الوجوب، أي يخرج العالم من مقولة الإمكان إلى مقولة الوجوب والوجود.

ولكي يفرق الفارابي بين العالم «الواجب» بعد أن وجد، وبين الله الذي لابد من وجوده، أي هو واجب أيضاً، ميز بين الواجب بذاته وبين الواجب بغيره. فالله واجب بذاته، لأننا لانستطيع المرور إلى ما لا نهاية في مجال العلاقة بين العلة والمعلول. كما أننا لانستطيع أن نقول بالعلاقة الدورية بين العلة والمعلول، لأن الدائرة ليست لها نقطة بداية محددة بذاتها وليست لها نقطة نهاية محددة بذاتها، إذن لابد أن نقف عند علة أولى هي الله. أما العالم فهو واجب بغيره، لأنه لم يوجد نفسه بنفسه، أي لم يوجد مصادفة وعرضاً، كما يقول بذلك أصحاب التفسير المادي للكون.

يقول الفارابي في كتابه «عيون المسائل»: فالواجب الوجود متى فرض غير موجود، لزم منه محال، ولا علة لوجوده، ولايجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء. ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزل عن جميع أنحاء النقص، فوجوده إذن تام، ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود ومنزهاً عن العلل مثل المادة والصورة والفاعل والغاية.

وإذا كان ابن رشد قد نقد دليل الممكن والواجب عند الفارابي وعند ابن سينا، إلا أننا لابد أن نضع في اعتبارنا - كما سبق أن أشرنا - أن النقد في حد ذاته يعد وجهاً من أوجه تأثر اللاحق بالسابق.

٣) طبيعة واجب الوجود وصفاته:

لعلنا قد لاحظنا من استدلال الفارابي على وجود الله، أن الفارابي قد فرق تفرقة أساسية بين واجب الوجود بذاته (الله) وبين واجب الوجود بغيره (العالم بعد أن وجد) وبين ممكن الوجود (العالم قبل أن يوجد).

فواجب الوجود، إذا فرضناه غير موجود، لزم عن ذلك محال، ما دام الفارابي - كما سبق أن أشرنا منذ قليل - يمنع التسلسل إلى ما لا نهاية، كما يمنع العلاقة الدورية، إذن لايجوز كون وجود الله بغيره، بل هو واجب بذاته، وهو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وعنه فاضت الموجودات كلها.

بعد ذلك يأخذ الفارابي في بيان طبيعة واجب الوجود عن طريق خلع مجموعة من الصفات عليه. ومنها:

١- الله واحد:

يبرهن الفارابي على وحدانية الله في فصل يعقده في آراء أهل المدينة الفاضلة بعنوان «القول في نفي الشريك عنه تعالى» كما يتحدث عن وحدانيته تعالى في بعض مؤلفاته الأخرى بطريقة متناثرة.

وكان يجدر بالفارابي أن يثبت أولاً وحدانية الله قبل أن يتحدث عن بقية صفاته، وخاصة أننا سنلاحظ أن أكثر الصفات التي سيخلعها الفارابي على الله تعالى، إنما تترتب إلى حد كبير على القول بوحدانية الله. ولكن الفارابي في أكثر الأحيان يتحدث عن وحدانية الله بعد أن يذكر بعض صفات الله تعالى الأخرى كخلوه من العدم والضد وغير ذلك من صفات.

ونظراً لأن أكثر صفات الله إنما تترتب - كما ذكرنا - على القول بوحدانيته، فإننا سنتحدث أولاً عن وحدانيته ثم نتابع دراستنا لمجموعة من الصفات الأخرى.

ذكرنا أن الفارابي يبرهن على وحدانية الله، ونستطيع أن نقول

من جانبنا إن مفتاح البرهنة على وحدانية الله عند الفارابي يتمثل في معنى التام عنده. فالتام - كما يقول الفارابي - هو ما لايمكن أن يوجد خارجاً عنه وجود من نوع وجوده، وذلك في أي شيء كان.

ويضرب لنا الفارابي أمثلة للتام. فالتام في الجمال هو الذي لايوجد جمال من نوع جماله خارجاً عنه. والتام في العظم هو ما لايوجد عظم خارجاً عنه. والتام في الجوهر هو ما لايوجد شيء من نوع جوهره خارجاً عنه، وهكذا.

وإذا كان الله تاماً، فإنه لابد أن يكون واحداً، إذ لايمكن أن يكون هذا الوجود التام لشيء آخر غيره، فإذن هو منفرد بذلك الوجود وحده، ولايشاركه شيء آخر أصلاً: إنه منفرد برتبته وحده.

معنى هذا أن الفارابي يربط بين معنى التمام ومعنى الوحدة، من جهة أن التمام والوحدة لايوجدان إلا لواجب الوجود. يقول الفارابي في عيون المسائل؛ هو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره، وواحد بمعنى أنه لايقبل التجزؤ، كما تكون الأشياء التي لها عظم وكمية. وإذن ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين وليس بجسم، وهو واحد بمعنى أن ذاته ليس من أشياء غيره كان منها وجوده، ولا حصلت ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الله يعد واحداً من جهة أنه لاينقسم، فالله غير مركب من مادة ومن صورة، كما هو الحال في سائر الموجودات، وإذا كانت هذه الموجودات تقبل الإنقسام لأنها مركبة، فإن الله لاينقسم لأنه غير مركب من مادة ومن صورة.

٢- وجود أفضل الوجود:

الله بريء من جميع أنحاء النقص، فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود، بحيث إننا لانجد وجوداً أفضل ولا أقدم من وجوده تعالى.

٣- نفي العدم والضد عنه تعالى:

لايشوب وجود الله وجوهره العدم ولا الضد، إذ إن كلا من

العدم والضد لايوجدان إلا في العالم السفلي، أي عالم ما تحت فلك القمر، طبقاً للقسمة الأرسطية المشهورة للعالم إلى قسمين: العالم العلوي أي عالم ما فوق فلك القمر، والعالم الأرضي، أي عالم ما دون فلك القمر. فالعدم يحدث في الموجودات الحادثة المتغيرة، والله ليس بحادث ولا متغير، والضد يعني أن هناك شيئين أو ضدين. ولما كان الله واحداً لامثيل له فلا ضد له.

٤- الأزلية ودوام الوجود:

الله أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته، يبين لنا الفارابي أن الله مكتف بذاته، وإذن لاحاجة له إلى شيء آخر يعينه على البقاء أو على دوام الوجود.

٥- الخلو من المادة والصورة:

وجود الله خلو من المادة ومن الصورة. إذ إننا لو قلنا إن له تعالى صورة لأدى هذا إلى القول بأن له مادة، إذ الصورة لاتوجد إلا في مادة. وأيضاً ليس له تعالى مادة، إذ لو قلنا إن له مادة، لاستتبع هذا، القول إن له صورة، إذ المادة لابد أن يكون لها صورة.

هذا بالإضافة إلى أننا لو قلنا بالمادة والصورة بالنسبة لله تعالى، فإن ذاته ستكون مؤلفة من شيئين، كما هو الحال عندما نقول إن جسما ما من الأجسام، مؤلف من مادة ومن صورة. وعلى هذا فليس له مادة ولاصورة.

٦- الخلو من الفاعل والغاية:

إذا كان الفارابي قد نفى عن الله تعالى العلة المادية والعلة الصورية، فإنه نفى أيضاً عنه تعالى العلة الفاعلة والعلة الغائية. فالله سبب أول، وإذن ليس له علة فاعلة. وأيضاً ليس لوجوده علة غائية، إذ لو قلنا بالغاية والغرض، فإن هذا يؤدي إلى القول بأنه كسائر الموجودات التي لها علل أربع، العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية.

٧- العقل:

إذا كان الفارابي قد نفى عن الله اتصافه بالجسمية، فإنه يصفه بأنه عقل بالفعل: ومعنى هذا أن الله إذا كان غير محتاج إلى المادة، فإنه إذن عقل بالفعل من كل وجه.

وإذا كان الله عقلاً بالفعل، فإنه أيضاً عاقل ومعقول، أي أنه عقل وعاقل ومعقول.

وهذه المعاني الثلاثة كلها فيه معنى واحد وذات واحدة غير منقسم.

وهذا إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على تأثر الفارابي بالتراث الاعتزالى، إذ المعتزلة يوحدون بين الذات وبين الصفات، فعلمه تعالى هو هو، وقدرته تعالى هي هو، وهكذا.

كما أن توحيد الفارابي بين العقال والعاقل والمعقول، يعني تنزيه الله عن صفات البشر. إذ إننا كموجودات بشرية، لابد أن نفرق بين ذات تعقل وبين موضوع نعقله أو نعلمه، أي نجد قسمة بين ذات وبين موضوع. ولكن بالنسبة لله تعالى لانجد هذه التفرقة.

هذا بالإضافة إلى أننا في المجال الإنساني نجد انتقالاً من الشيء بالقوة إلى الشيء بالفعل. فالإنسان مثلاً يعد معقولاً بالقوة ثم يصير معقولاً بالفعل بعد أن عقله. أما بالنسبة لله تعالى فإننا لانجد تلك النقلة من القوة إلى الفعل والتفرقة بينهما.

٨- العلم:

إذا كان الفارابي قد وحد بالنسبة لله بين العقل والعاقل والمعقول، فإنه يعتمد على هذه الفكرة بالنسبة لصفة العلم. فالله عالم، ولايحتاج في أن يعلم، إلى ذات أخرى خارجة عن ذاته يستفيد منها العالم، بل إن الله مكتف بذاته إن صح هذا التعبير. فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم، فهو ذات واحدة وجوهر واحد تماماً كما نقول إن العقل والعاقل والمعقول منه شيء واحد.

ونود أن نشير ونحن بصدد دراستنا لصفة العلم الإلهي إلى أن أقوال الفارابي في هذا المجال تدلنا على أنه ينفي إلى حد كبير

علم الله بالجزئيات الحادثة، خلافاً لما نجده في القرآن من أن الله عالم بكل صغيرة وكبيرة في هذا الكون.

فالفارابي في كتابه السياسة المدنية يقول: وأما جل المعقولات التي يعقلها الإنسان من الأشياء التي هي في مواد، فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها أرفع مرتبة بجوارها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها. فالأول يعقل ذاته وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها. فإنه إذا عقل ذاته؛ فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده، والثواني فكل واحد منها يعقل ذاته ويعقل الأول.

وإذا كان العلم بكل جزئية من الجزئيات التي تحدث في هذا الكون يرتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع الثواب والعقاب، بمعنى أن الإنسان سيثاب أو سيعاقب في العالم الآخر بناء على أفعاله في هذا العالم الذي نعيش فيه، فإن هذا ما جعل آراء الفارابي في مجال الخلود فيها نوع من التناقض والتذبذب، لأنه لم يكن صريحاً صراحة تامة في إثبات علم الله بكل الجزئيات، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الصفات التي يخلعها الفارابي على الله تعالى ورأيه في هذه الصفات، يجعل الله بعيداً من زاوية ما عن مخلوقاته.

٩- الحكمة:

إذا كان الفارابي قد أثبت أن الله عالم، فإنه قد أثبت أنه حكيم أيضاً، إذ إن الحكمة تعني أن يعلم الله بأفضل علم. وإذا كان علم الله يعد علماً دائماً لايمكن أن يزول، إذ هو علمه بذاته، فلابد أيضاً أن نقول إنه تعالى حكيم.

١٠- الحق:

الله حق. ويحاول الفارابي في هذا المجال أن يسوي بين الوجود وبين الحق، بمعنى أن الفارابي إذا كان قد أثبت أن الله موجود، فإنه رأى أن من صفاته تعالى أنه حق، إذ إن الحق يساوق الوجود، بمعنى أننا إذا أثبتنا ما يعد موجوداً، فلابد أن نقول إنه حق.

١١- الحياة:

إذا كان الفارابي قد أثبت لله صفة الحق، فإنه قد أثبت له أيضاً صفة الحياة. وهو يسوي بين الحي والحياة طبقاً لتسويته بين العقل والعاقل والمعقول. فالله حي والله حياة، وليس يعني هذا القول معنيين متغايرين، بل يدلان على معنى واحد طبقاً للتوحيد بين الصفة والموضوع أو بين الصفة والذات الإلهية.

ويبرهن الفارابي على القول بأن الله حي بالقول بأننا إذا كنا نقول عن أنفسنا إننا أحياء حين ندرك أحسن المدركات ونحس بأحسن إدراك، فإن الله بالأحرى لابد أن يكون حياً لأنه يعقل الأشياء ويدركها بأفضل عقل وأفضل إدراك. بل إننا إذا كنا نستعير صفة الحياة لشيء آخر غير الحيوان، كالنبات مثلاً فأولى بنا أن نضفيها على الله تعالى لأن وجوده أسمى وأرقى وجود.

١٢- العظمة والجلال والمجد:

الله عظيم وجليل ومجيد. هذا ما يثبته الفارابي، إذ إن الفارابي - كما سبق أن لاحظنا - إذا كان قد فرق بين صفات واجب الوجود وصفات الموجودات الممكنة الوجود، فإن هذا يتضح أيضاً حين يتحدث عن عظمة واجب الوجود وجلاله ومجده. إذ إن هذه الصفات - فيما يرى الفارابي - مباينة لكل ذي عظمة ومجد، كما أنها في ذاته لا من غيره، بمعنى أنه تعالى لم يستفدها من الخارج. إنه ذو جلال في ذاته وذو عظمة في ذاته وذو مجد في ذاته، سواء أجله أو لم يجله، عظمة غيره أو لم يعظمه، مجده غيه أو لم يمجده.

ويمكن إذا رجعنا إلى كتابات ابن رشد وسواء في مؤلفاته أو في شروحه، أن نجد تأثيراً كبيراً من جانب ابن رشد، بالفيلسوف المشرقي، الفارابي.

القسم الثاني: مؤثرات سينوية في فلسفة ابن رشد

أولاً: الفلسفة الطبيعية:

١) تحديد المقصود من الطبيعة:

إذا كان ابن سينا قد اهتم في رسائل عديدة له ببيان الصلة بين العلم الطبيعي والعلوم الأخرى كالإلهيات والرياضيات بفروعها الأربعة (حساب وهندسة وفلك وموسيقى) فإنه في فن السماع الطبيعي يبين لنا المقصود من الطبيعة متأثراً في هذا بفيلسوفه أرسطو.

وبعد أن يضرب لنا ابن سينا الكثير من الأمثلة ويناقشها ينتهي إلى القول بأن الطبيعة مبدأ أول الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لابالعرض، ليس على أنها تجب في كل شيء أن يكون مبدأ للحركة والسكون معاً، بل على أنها مبدأ لكل أمر ذاتي يكون للشيء من الحركة إن كان والسكون إن كان.

٢) العلاقة بين المادة والصورة:

إذا كان ابن سينا ينسب الطبيعة إلى المادة والصورة، فإنه يتساءل: هل تعد طبيعة الشيء هي بعينها صورته أم لا؟ ويجيب عن ذلك بالقول إنه بالنسبة للأجسام البسيطة فإن الطبيعة هي الصورة بعينها. مثال ذلك أن طبيعة الماء هي بعينها الماهية التي بها الماء وما هو. ولكن هذه الماهية تكون طبيعته من جهة ما وتكون صورته من جهة أخرى. فإذا قيست إلى تقويمها لنوع الماء، دون الالتفات إلى ما يصدر عنها من الآثار والحركات سميت صورة. فصورة الماء مثلاً هي قوة أقامت هيولي الماء نوعاً هو الماء، وتلك محسوسة وعنها تصدر الآثار المحسوسة. وما يصدر عنها يدخل في مجال الأعراض التي تلزمها كالبرودة والرطوبة التي يتعاون على وجودها كل من المادة والصورة.

أما الأجسام المركبة فإن الطبيعة تكون كشيء من الصورة، ولا تكون كنه الصورة. دليل هذا - كما يرى ابن سينا - أن الأجسام المركبة لاتصير هي ما هي بالقوة المحركة لها بالذات إلى جهة وحدها، وإن كان لابد لها من أن تكون هي ما هي من تلك القوة.

فكأن تلك القوة جزء من صورتها، وكأن صورتها تجتمع من عدة معان تتحد فيما بينها، كالإنسانية مثلاً، فإنها تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية الناطقة. وإذا اجتمعت هذه كلها نوعاً من الاجتماعات أعطت الماهية الإنسانية.

ولايخفى أن ابن سينا يتابع أرسطو في هذه النقطة متابعة تامة. فالأخير قد ذهب في كتاب الطبيعة إلى أن جميع ما هو بالطبيعة ليس له طبيعة، إلا إذا كانت له صورته؛ دليل هذا أن الناس لايقولون عن الأشياء قبل أن تتكون إن لها طبيعة ما لم يحصل لها صورتها، فطبيعة الكائنات الحية إذن هي صورتها التي تعين النوع الداخلي في حدها. وإذا كانت لهذه الكائنات مادة فإن هذه المادة لاتنفصل عن الصورة التي تعد مميزة لها وافضل منها.

أ) نقد القول بعلة واحدة:

إذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن الصورة تعد «طبيعة» للأجسام البسيطة، كما تعد «طبيعة» - إذا أضيف إليها معان أخرى - للأجسام المركبة، فإنه ينقد - كما فعل أرسطو - مذهب القائلين بتفضيل المادة والقول إنها هي «الطبيعة». فأنطيفون مثلاً قد أصر على أن المادة هي الطبيعة وأنها هي المقومة للجواهر، إذ لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشيء- لكان السرير مثلاً إذا أصابه العفن وصار بحيث يفرع غصناً وينبته فرَّع سريراً، وليس كذلك، بل يرجع إلى طبيعة الخشب وينبت خشباً. وحجته على ذلك - على ضوء عبارات ابن سينا - يمكن إيرادها في صورة قياس كالآتي: الطبيعة والجوهر إنما هو الشيء الثابت الذي يوجد في كل شيء، ما دام هو أحق بالثبات من غيره، الهيولي هي الثابتة في كل شيء.

الهيولي هي الطبيعة والجوهر.

قلت: إن ابن سينا قد ذهب إلى تخطئة رأي أنطيفون. فما هي الأسباب التي استند إليها في بيان هذا الخطأ؟

١- لم يفرق بين الصورة الصناعية وبين الطبيعة.

٢- لم يفرق بين العرض وبين الصورة.

٣- لم يعرف أن مقوم الشيء يجب ألا يكون منه عند وجود الشيء، لاعدم الشيء.

٤- الهيولي لا تكفي في أن يكون الشيء موجوداً بالفعل، إذ إنها تفيد قوة الوجود فحسب. أما الصورة فهي التي تجعله بالفعل. فالخشب والطوب مثلاً إذا وجدا كان للبيت كون بالقوة، ولكن كونه بالفعل مستفاد من صورته.

٥- خفي على أنطيفون ومن ذهب مذهبه أن الخشبية صورة، وأنها عند الإنبات محفوظة.

وينتهي ابن سينا بعد نقده لمذهب القائلين بأن المادة لا الصورة هي طبيعة الأشياء إلى أنه إذا كان المهم بالنسبة لنا في مراعاة شرائط الطبيعة، هو ما يفيد الشيء جوهريته، فإن الصورة أولى بذلك، فإذا كانت الأجسام البسيطة هي ما هي بالفعل بصورها دون موادها وإلا لما اختلفت، فالطبيعة إذن ليست المادة، بل الصورة بالنسبة للبسائط، وأنها في نفسها صورة من الصور وليست مادة من المواد، أما بالنسبة للمركبات فإن الصورة المحدودة وحدها لاتعطي ماهيتها، بل هي مع زوائد تضاف إلى هذه الصورة.

ب) علل الموجودات:

إذا كان ابن سينا قد انتهى في فن السماع الطبيعي من البحث في مبادئ الموجودات الطبيعية ذاهباً إلى القول بأنها مركبة من مادة وصورة، فإنه وجد من الضروري - لكي يفهم طبيعة الموجودات في كل عمومها - أن يدرس علل هذه الموجودات حتى ينظر إليها من وجهة ذاتها ومن وجهة وجودها أيضاً. أوضح ذلك فأقول بأن ابن سينا إذا كان قد فسر طبيعة الموجودات بالقول إنها مركبة من مادة وصورة، هما علتا طبيعتها، فإنه - لكي يفسر لنا وجودها - يذهب إلى القول إن لها علة فاعلة هي سبب وجودها، وعلة غائية

تعد سبباً لوجود العلة بالفعل وسبباً لوجود الصورة في المادة. وبذلك يكون قد ظهر إلى الموجود الطبيعي من جهة علله الداخلية - أي مادته وصورته - وعلله الخارجية - أي العلة الفاعلية والعلة الغائية.

وإذا كان ابن سينا قد تناول دراسة العلية في كثير من كتبه، فإن أهم دراساته لها يتمثل في المقالة الأولى من فن السماع الطبيعي؛ حيث يخصص ابن سينا الفصل التاسع منها لنقد مذهب القائلين بعلة واحدة فقط سواء كانت مادية أو صورية، ويبين لنا في الفصل الحادي عشر، والثاني عشر، والخامس عشر الجانب الإيجابي من مذهبه. ولأحاول الآن إيجاز رأي ابن سينا في علل الموجودات وغائيتها في عالم الطبيعة من خلال الصفحات الموجودة بين ثنايا فن السماع الطبيعي.

الواقع أن الدارس لفلسفة كل من أرسطو وابن سينا - على اختلاف فيما بينهما - يجد أنهما استفادا - وخاصة أرسطو - من نقد أسلافهم بحيث تولد مذهبهما من النظر في مذاهب سابقيهم ونقدهما لهم. ويمكن توضيح ذلك بالقول بأن نقد أرسطو لمذاهب سابقيه أدى به إلى مذهبه في العلل الأربع. فهو ينقد المذاهب التي اقتصرت على علة دون غيرها من العلل. ينقد الأيونيين الأوائل؛ إذ إنهم كانوا يبحثون عن العلة المادية للأشياء. وينقد الفيثاغوريين؛ إذ إن اهتمامهم المفرط بالأعداء يؤدي إلى التركيز على العلة الصورية، وينقد هيراقليطس الذي نسب للنار دوراً مبالغاً فيه، وأنبادوقليس بمذهبه في الحب والكراهية، فهما قد ركزا اهتمامهما لإيجاد العلة الفعلية وحدها. وينقد سقراط؛ إذ إنه إذا كان قد ذهب إلى تعليل كون الأشياء على حالة ما دون غيرها بأفضلية كونها على ما هي عليه، فإنه قد انتهى إلى العلة الغائية. من هذا ينتج أن المادة الحية عند قدامى الفلاسفة الطبيعيين، والعقل عند انكساغوراس الذي يعتبر مبدأ للحركة، والمثل الأفلاطونية في

صورتها الأرسطية، يمكن أن تعطي مجتمعه بياناً كاملاً بمبادئ الوجود وعلله.

ج) نقد الاتفاق والمصادفة وتقرير الغائية في عالم الطبيعة:

في فن السماع الطبيعي نجد صفحات كثيرة تدور حول موقف ابن سينا من الاتفاق والمصادفة. وهو إذا كان يفيض في بيان موقفه منهما فإن سبب ذلك رغبته في الارتفاع إلى جوهر المذهب الذي تتحكم فيه النظرة الغائية للكون. فإذا كان بعض قدامى الفلاسفة قد ذهبوا إلى تقرير مبدأ الاتفاق وعمموه بالنسبة لكل الأمور الطبيعية وضربوا على ذلك الكثير من الأمثلة التي توضح وتبرر وجهة نظرهم، فإن ابن سينا في الجانب النقدي من مذهبه في الغائية قد بذل أقصى جهده في الرد على هؤلاء الفلاسفة موضحاً رده بكثير من الشواهد التي لاحصر لها.

فإذا كانوا قد قالوا إن الجزئيات تكون بالاتفاق، وخلطوا الاتفاق بالضرورة بأن جعلوا حصول المادة بالاتفاق وحصول صورتها لها بالضرورة لالغاية، فإن ابن سينا يرتفع من ذلك كله محاولاً إثبات الغائية - كما قلت - فالبقعة الواحدة إذا سقطت فيها حبة قمح أنبتت سنبلة قمح، وإذا سقطت فيها حبة شعير أنبتت سنبلة شعير. ولايمكن أن نقول إن الأجزاء الأرضية والمائية تتحرك بذاتها وتنفذ في جوهر حبة القمح والتربة التي فيها؛ إذ إن تحركها عن مواضعها ليس لذاتها، والحركات التي لذاتها معلومة، فيجب أن يكون تحركها إنما هو بسبب قوى فاعلة. وإذن ليس هناك ضرورة منسوبة إلى المادة، بل الصورة تطرأ على المادة من مصور يخصها بتلك الصورة ويحركها إلى تلك الصورة، وأنه يفعل ذلك الأمر إما بطريقة دائمة أو بطريقة أكثرية. وهذا هو المراد بالغاية في الأمور الطبيعية. أي أن تحريكات الطبيعة للمواد إنما على سبيل قصد طبيعي منها إلى حد محدود، وأن ذلك مستمر بطريقة دائمة أو أكثرية، وهذا لايكون بالاتفاق؛ إذ إن كل ما يكون دائماً أو على أكثر الأمر ليس بالاتفاق.

وهكذا يمضي ابن سينا في توضيح وجهة نظره، فكل شيء لغاية، ووجود الشرور ومظاهر النقص لايمكن أن ينهض دليلاً على عدم الغائية والخيرية. يدل على ذلك الكون كله سماؤه وأرضه وما فيه من نبات وحيوان، ولايصدر ذلك كله إلا عن تدبير محكم وليس عن اتفاق، فالطبيعة تفعل من أجل شيء وجميع أفعالها تتساق في الكون إلى غاية وخير ولها ترتيب محكم، أي ليس فيها شيء معطل ولايتم جزافاً واتفاقاً إلا بصورة نادرة.

والواقع أن هذه النظرة الغائية متغلغلة في دراسات ابن سينا إلى أقصى صورها، فهو لايدرس صنفاً من الأصناف إلا لكي يبرز لنا غايته في حد ذاته أو بالنسبة لارتباطه ببقية الموجودات، حتى إننا قد لانخطئ إذا قلنا إن المحور الغائي في دراسات ابن سينا من أهم المحاور وأبرزها عنده. إنها نظرة لا يستطيع الباحث إغفالها؛ إذ إنه عبر من خلالها ونظر بمنظارها إلى الموجودات في حركتها وسكونها وتغيرها وكونها وفسادها.

وهذا فيما يبدو لي عيب ابن سينا الأكبر. وإذا كان نطاق هذه الصفحات لايسمح لنا ببيان الأخطاء التي وقع فيها فيلسوفنا وما أكثرها، فإنني أكتفي بالقول إن تركيز ابن سينا على دراسة الغائية وجعلها - إذا جمعنا بينها وبين العلة الصورية - قمة العلل، قد أدى به إلى أن أصبحت دراسة الطبيعيات عنده دراسة أساسها الاهتمام بالكيف لا بالكم، بتصنيف الموجودات لابقياسها. وهذا عكس مانجده في العلوم الطبيعية في عصرنا الحاضر. ولو كان ابن سينا قد اعتبر الغائية علة كسائر العلل، لكان اعتباره هذا قد جنبه الكثير من الأخطاء. إنها سببية مثل كل شيء، بل هي في حاجة إلى السببية. ولكن ابن سينا لم يفعل ذلك، فطالما وجدنا عنده مبالغة في التفسير الغائي، حتى أننا يمكن أن نقول إن بحثه في العلل الأخرى يوحي بردها إلى العلة الرابعة والأخيرة وهي العلة الغائية.

وهذا يعد من جانبه - فيما يبدو لي - عجزاً عن فهم الأسباب الحقيقية، وغلواً كبيراً. فمن الخطأ أن نجعل الأساس هو فهم غايات الطبيعة، بحيث تكون أساساً لدراستنا لها كما فعل فيلسوفنا، بل الأقرب إلى الصواب أن تعتبر الغايات شيئاً جانبياً، دون أن تعتبر أساساً وعنصراً داخلياً في الأسباب.

ولكن - إنصافاً لابن سينا - يمكن أن نقول إنه يتصور العلية في مستواها الفيزيقي، بمعنى أن بحثه في العلل والعلاقة بينها وبين معلولاتها تتيح أمامنا تفسيراً فيزيقياً لظواهر الكون وإن كان يعتوره بعض مظاهر القصور والنقص، دليل هذا أننا لو انتقلنا إلى الفنون التي خصصها لدراسة النبات والحيوان والمعادن والآثار العلوية، وجدنا أن إيمانه بالعلل يمكن التجريبي من أن يدرس هذه الكائنات، وهذا عكس ما نجده في التفسير الميتافيزيقي للعلل عند أفلاطون مثلاً والذي طالما نقده ابن سينا نقداً عنيفاً متأثراً في ذلك بأرسطو.

وسنرى حين ننتقل إلى ابن رشد، وجود مؤثرات سينوية لاحصر لها في فلسفة ابن رشد، وخاصة أن الفيلسوفين قد تأثرا بأرسطو تأثراً بالغاً.

القسم الثالث: الاتفاق والاختلاف (من المشرق إلى المغرب)

أولاً: تأثر ابن رشد بابن سينا ونقده المذهبي والمنهجي

والواقع أن نقد ابن رشد لابن سينا لايقل أهمية عن نقده للغزالي، بل يعد أكثر أهمية من نقده للغزالي، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أنه نقد فيلسوف لفيلسوف، أما بالنسبة للغزالي، فإنه نقد فيلسوف لمفكر متكلم أشعري صوفي.

ولكننا مع الأسف الشديد أسرفنا في الكشف عن ردود ابن رشد على الغزالي، تلك الردود التي تظهر في كتاب «تهافت التهافت» الذي قام ابن رشد فيه بالرد على كتاب «تهافت الفلاسفة»، ولكننا لم نهتم اهتماماً كبيراً بتحليل أوجه نقد ابن رشد للفيلسوف ابن

سينا الفيلسوف المشرقي.

وسنحاول الآن الكشف عن بضعة نماذج من نقد ابن رشد لابن سينا، وسيتبين لنا كيف أن المنهج النقدي الذي سلكه ابن رشد في رده على ابن سينا، إنما كان قائماً إلى حد كبير على إيمان ابن رشد بالعقل، بمعنى أن ابن سينا إذا تأثر بمقدمات جدلية كلامية فابن رشد يجد أنه لامفر من نقده، لأن الطريق الجدلي لايرقى إلى مستوى البرهان الذي يقوم على العقل، بالإضافة إلى أن تأثر ابن رشد بأرسطو وإعجابه به، كان سبباً لقيامه بنقد ابن سينا. فإذا ابتعد ابن سينا عن فلسفة أرسطو، أو فهمها فهماً خاطئاً، فإن ابن رشد يجد أنه لامفر من القيام بنقد هذا الفيلسوف.

وهذا النقد ينطبق إلى حد كبير على الفارابي، وذلك إذا وضعنا في الاعتبار تأثر ابن سينا البالغ بالفارابي فيلسوف المشرق العربي.

قلنا إن ابن رشد ينقد ابن سينا في مجالات عديدة. وهو في الواقع لايدع فرصة تمر دون أن ينقد فيها هذا الفيلسوف ويقوم بدحض آرائه.

فابن رشد يعلم تماماً أن ابن سينا لم يفهم في بعض مواضع فلسفته مذهب أرسطو كما ينبغي أن يكون الفهم، بل إنه خلط أحياناً بين آراء أرسطية وآراء أفلوطينية. ومن هنا أراد ابن رشد تخليص فلسفة أرسطو من العناصر الدخيلة عليها، بمعنى أنه يريد أن يقدم مذهب أرسطو للعالم الإسلامي خالياً من أخطاء بعض الشراح والمفسرين وتأويلاتهم.

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد إذا كان ينقد ابن سينا، فإن الهدف من ذلك لم يكن مجرد نقد هذا الفيلسوف، بل إن الهدف أيضاً بيان الأخطاء التي وقع فيها خصمه الغزالي الذي اعتمد في أحيان كثيرة على فهم ابن سينا لأرسطو، ولم يرجع إلى مذهب أرسطو من خلال كتبه.

فإذا كان الغزالي قد ظن أنه رد على فلسفة أرسطو، فإن ابن

رشد يبين لنا بحسه النقدي أن هذا الرد يعد خاطئاً، لأن الغزالي استند في تكفيره للفلاسفة على آراء ابن سينا لا على آراء أرسطو الحقيقية. وهذا يدل على أن ابن سينا لم ينقل رأي أرسطو كما ينبغي أن ينقله ويفهمه.

وهذا إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على أن ابن رشد طبقاً لمنهجه النقدي وحسه النقدي يريد التمييز بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا، ولعمري فإن هذا الاتجاه يعد قاعدة منهجية غاية في الدقة ويجب أن نلتزم بها، بمعنى أننا إذا أردنا دراسة آراء فيلسوف ما من الفلاسفة، فإنه لامفر من الرجوع إلى كتب هذا الفيلسوف نفسه، ولانعتمد اعتماداً كلياً على فهم الشراح لهذا الفيلسوف، بل إن فهم الشراح يجب أن يكون في مرتبة ثانوية لافي المرتبة الأولى.

فابن رشد يذهب إلى أنه إذا نسب اتهام ما من الاتهامات إلى الفلسفة، فينبغي أن ينسب إلى المصدر الحقيقي الذي كان باعثاً على هذا الاتهام، وهو يقصد بذلك ابن سينا على وجه الخصوص، إذ إن القصور في الحكمة إنما نتج عن أن الغزالي لم ينظر إلى رأي أرسطو، إلا من خلال ابن سينا.

ابن رشد إذن ينقد ابن سينا في هذا المجال، لأنه يعرف أن بعض الأخطاء التي وقع فيها الغزالي إنما كان مصدرها خلطه بين آراء أرسطية وآراء سينوية.

بيد أن نقد ابن رشد لم يقتصر على هذا المجال فقط، بل إنه نظراً لحسه النقدي ينقد ابن سينا في كثير من آرائه سواء في المجالات الإلهية أو المجالات الطبيعية، ليس هذا فحسب، بل إنه ينقد ابن سينا في كثير من التفريعات والمواضع الجزئية.

وسنشير الآن إلى مجرد نماذج من هذا النقد حتى ندلل على ما سبق أن أشرنا إليه، وهو أن المنهج النقدي عند فيلسوفنا يقوم على أسس محددة من بينها تعاطفه مع الفلسفة الأرسطية في

كثير من المجالات التي بحث فيها، بالإضافة - بطبيعة الحال - إلى محاولته الانتصار للعقل، حيث إنه إذا وجد رأياً من الآراء لايقوم على أساس عقلي، فإنه يجد من واجبه الكشف عن الأخطاء والتناقضات الموجودة في هذا الرأي أو ذاك من هذه الآراء.

فابن سينا قد قدم لنا دليلاً على وجود الله، هو دليل الممكن والواجب، ذهب فيه إلى أن كل ممكن الوجود بذاته إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته، أي لابد لممكن الوجود من علة تخرجه من العدم إلى الوجود. ولايجوز أن تكون علته نفسه، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات، فيجب أن تكون علة غيره.

ولاشك أن هذا الدليل الذي تأثر فيه ابن سينا بالفارابي الفيلسوف المشرقي، يعتمد على تحليل معاني الممكن والواجب والتفرقة بينهما، بمعنى أن العالم كان في مرحلة الإمكان قبل أن يوجد، وإذا وجد أصبح واجب الوجود بغيره، أما الله فهو واجب الوجود بذاته.

وهكذا حاول ابن سينا أن يقيم علية الذات الإلهية على أساس تفرقته بين الممكن والواجب.

هذه هي الفكرة التي يعتمد عليها ابن سينا، أما ابن رشد فإنه بناء على منهجه النقدي الذي يسير عليه، يهتم بالكشف عن أوجه النقص في هذا الدليل، تماماً كما سبق أن فعل بالنسبة للحشوية والصوفية.

ونستطيع القول إن ابن رشد إذا كان يعلي البرهان على الجدل وعلى الخطابة، فإن هذا يتضح من موقفه من الباحثين في موضوع وجود الله تعالى.

إنه بنقده للحشوية يرفض الطريق الخطابي الاقناعي، أما بالنسبة لابن سينا، فإننا سنجد عنده رفضاً للطريق الثاني الذي يعد في مرتبة وسطي بين الطريق الخطابي والطريق البرهاني، ونعني به الطريق الجدلي الكلامي، وإذا تم له ذلك فقد تسنى له

الصعود إلى البرهان بعد تجاوز كل من الطريق الخطابي والطريق الجدلي.

والواقع أن منهجه النقدي يقوم - كما سبق أن أشرنا - على رفض أي طريق أو اتجاه يرى أنه يتعارض مع الطريق العقلي البرهاني، أو على الأقل يختلف معه بصورة أو بأخرى.

فابن رشد بعد أن يعرض لدليل ابن سينا في كثير من كتبه المؤلفة والشارحة، يبين لنا أن ابن سينا قد أذعن لمقدمة الجويني المفكر الأشعري، القائلة إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يجوز مثلاً أن يكون أصغر مما هو عليه أو أكبر مما هو عليه. ومرد ذلك ذهابه إلى أن كل موجود ما سوى الفاعل إذا اعتبر بذاته. ممكن وجائز وهذه الجوائز صنفان: صنف جائز باعتبار فاعله، وصنف واجب باعتبار فاعله ممكنًا باعتبار ذاته. والواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول.

وهكذا يحاول فيلسوفنا ابن رشد، إثارة الشكوى والاعتراضات وأوجه النقد على دليل ابن سينا، مقيماً نقده على تمسكه بالعقل وعلى تأثره بأرسطو، بالإضافة إلى أنه يريد أن يجنب الفلسفة الطريق الكلامي الجدلي لأنه لايلتقي والطريق البرهاني الذي يعتبره ابن رشد أسمى صورة اليقين.

والواقع فيما نرى من جانبنا أن ابن سينا رغم تمييزه في كتبه المنطقية بين الطريق الفلسفي البرهاني والطريق الجدلي الكلامي ورفعه الطريق الأول على الطريق الثاني، إلا أنه تأثر بكثير من المقدمات الكلامية في بعض جوانب فلسفته، ومنها مقدمات الأشاعرة كما كشف عن ذلك ابن رشد. وقد يكون وقوع ابن سينا وتأثره ببعض المقدمات الكلامية الأشعرية، هو الذي أدى به إلى دفاعه في بعض كتبه عن بعض أبعاد التجربة الصوفية، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن هناك نقاط التقاء عديدة بين الفكر الأشعري والفكر الصوفي، تماماً كما نقول إن هناك نقاط التقاء

بين الفكر الاعتزالي والفكر الفلسفي.

وإذا كنا قد ذكرنا أن من معالم وعناصر المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، تأثره بأرسطو، فإن هذا يتضح للدارس لنقد ابن رشد لدليل ابن سينا، إذ إن مغزى هذا النقد هو أنه لايجد عند أرسطو دليلاً على وجود الله يقوم على فكرة الممكن والواجب. صحيح أن فكرتي القوة والفعل عند أرسطو، وانتقال الشيء من مرحلة الوجود بالقوة إلى مرحلة الوجود بالفعل، قد نجد بينها وبين فكرة الممكن والواجب، نوعاً من التشابه، ولكن الأساس غير الأساس والتصور غير التصور، وإلا فكيف نفسر نقاط الالتقاء بين اعتماد ابن سينا وقبله الفارابي على تحليل فكرتي الممكن والواجب، وبين الوقوع في التيار الأشعري. إن هذا التمييز بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب يعد من بعض زواياه - كما سبق أن أشرنا منذ قليل - تأثراً بالمقدمة الكلامية التي تقول إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه. وهذا ما أدى بالأشاعرة مثلاً والغزالي أيضاً إلى القول إن العلاقة بين الأسباب والمسببات تعد علاقة غير ضرورية، أي لانجد ضرورة مثلاً بين النار والاحتراق، بل من الجائز أن تؤدي النار إلى البرودة وهكذا.

والدليل على أن أساس الفكرة الأشعرية (الواجب والممكن) غير أساس الفكرة الأرسطية (القوة والفعل) هو أن تصور الأشاعرة للعلاقة بين القوة والفعل يختلف عن تصور أرسطو.

نوضح ذلك بالقول إن تحليل فكرة الممكن والواجب يمكن أن يؤدي إلى أن القوة عند الفعل فقط وليست قبل الفعل، وبالتالي تكون العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات، أما إذا لم تعتمد على فكرة الممكن والواجب فإننا نقول إن القوة قبل الفعل. وإذا قلنا بهذا فإن العلاقة تكون غير ضرورية بين الأسباب والمسببات، فإذا جاء ابن سينا وأقام دليله على وجود الله على تحليل فكرة الممكن والواجب، فإن ابن رشد ينبهنا إلى أنه وقع في

مقدمات كلامية تؤدي إلى القول إن العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات.

ولعل هذا هو ما أدى بابن رشد إلى نقد كل من الأشاعرة وابن سينا حين أقاموا أدلتهم على تحليل معاني الممكن والواجب لأنه يعلم تماماً أن ذلك يؤدي إلى إنكار الخصائص الثابتة بين الأسباب والمسببات. وقد فعل ذلك متأثراً بأرسطو حين كان يرد في كتابه «الميتافيزيقا» على الذين يقولون إن القوة عند الفعل فقط، ويربط ابن رشد بينهم وبين أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالي أيضاً.

وهكذا نجد عند ابن رشد نقداً لتفسير العلاقة بين الواحد (الله) والكثير (العالم) على النحو الذي وجد عنده الفارابي وابن سينا، ومحاولة من جانبه لدراسة هذه العلاقة دون القول بالفيض.

وإذا كان ابن رشد كما سبق أن ذكرنا قد اهتم بنقد الفلسفة السينوية، فإنه لم يقتصر على ذلك، بل إن دقة ابن رشد، ومحاولة كشفه عن كل صغيرة وكبيرة من الأخطاء التي وقع فيها ابن سينا، واهتمامه بالرجوع إلى الفكر الأرسطي كعنصر مكون لمنهجه النقدي، جعلته يهتم بالرد على ابن سينا في كثير من الواضع الجزئية ومنها على سبيل المثال، أن ابن سينا إذا كان يذهب إلى أن صاحب العلم الطبيعي لايبرهن على مبادئه، وأن العلم الإلهي (الميتافيزيقا) هو الذي يتكفل ببيان مبادئ العلم الطبيعي، فإن ابن رشد يرى أن العلم الطبيعي هو نفسه الذي ينظر في مبادئه، فالمادة والصورة مثلاً ينظر العلم الطبيعي فيهما من حيث إنهما مبدآن لوجود متغير، وتنظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث إنهما مبدأ الجوهر بما هو جوهر.

وإذا كان ابن سينا يذهب إلى القول - مخالفاً في ذلك أرسطو - بوجود قوة وهمية وظيفتها إدراك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة التي تدرك عداوة الذئب للشاه،

وأن الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه. فإن ابن رشد يذهب في معرض نقده لابن سينا إلى القول بعدم وجود هذه القوة في مذاهب القدماء، وأن الوظيفة التي يرجعها ابن سينا للقوة الوهمية إنما هي من عمل القوة المتخيلة، وبذلك لايكون هناك معنى لإضافة قوة جديدة أخرى.

وهكذا نجد ابن رشد مهتماً بنقد الفلسفة السينوية في كثير من المواضع، سواء كانت مواضع رئيسية تعبر عن خلاف مذهبي بين الفيلسوف المشرقي (ابن سينا) والفيلسوف المغربي (ابن رشد) أو كانت مسائل وفروعاً جزئية لاتعبر عن خلاف مذهبي رئيسي، وإن كانت تعد دليلاً على أن فيلسوفنا يريد الرجوع إلى مذهب أرسطو نظراً لأن رأيه - فيما يذهب ابن رشد - يعد رأياً صحيحاً. وهذا النقد من جانب ابن رشد لابن سينا، يدلنا بطبيعة الحال على وجود مؤثرات سينوية في الفلسفة الرشدية.

ثانياً: مشكلة السببية عند ابن رشد ومدى تأثره بالفارابي وابن سينا

إننا إذا درسنا كتابة «تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو»، وكذلك «تلخيص السماع الطبيعي لأرسطو» وجدناه يفيض في مباحث خاصة بالسببية على النحو الذي نجده عند أرسطو، أي يجعل محور مباحثه دراسة العلل الأربع للموجودات منتقلاً من هذا إلى الإفاضة في غائية العالم سمائه وأرضه.

وإذا كان في مباحثه هذه يتابع أرسطو إلى حد كبير ويوافقه في كثير من آرائه، إلا أنه لايقف عند هذا الحد، إذ إنه في معرض دراسته لمشكلة العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، وهل هي علاقة ضرورية أم أنها ترجع إلى الله، يشن هجومه على آراء الأشاعرة وعلى آراء الغزالي الذي تابع بدوره مواقف الأشاعرة، وهذا يعني أن ابن رشد يربط بين دراسة علل الموجودات وبين نقده العنيف للأشاعرة والغزالي وكم نجد نصوصاً يصعد فيها من تقدير علل

الموجودات إلى نقد الأشاعرة محاولاً تفنيد آرائهم وكشف ما فيها من أوجه خطأ.

وهذا الموقف من جانبه، والخاص بنقده للأشاعرة والغزالي، يتضح لنا تماماً إذا درسنا كتابه «تهافت التهافت» ومعنى هذا أن بحوثه يتمثل فيها الجمع بين دراسة العلل الأربع وبين التساؤل عن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هي ضرورية يقينية، أم أنها ليست كذلك.

ويقرر ابن رشد في دراسته لمشكلة السببية، العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، ويرى أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية.

ولهذا نجد ابن رشد حريصاً على دحض رأي الأشاعرة الذين لم يعترفوا بالعلاقات بين الأسباب ومسبباتها. فمعارفهم - فيما يقول ابن رشد تعتبر معارف سوفسطائية إذ إنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الصورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط.

نقول إن ابن رشد- إذا كان ينادي بالخصائص الثابتة المعينة لكل شيء فإن هذا قد أدى إلى نقد طرق الأشاعرة والغزالي، متأثراً في ذلك بأرسطو حين كان يرد في كتابه الميتافيزيقا على الذين يقولون إن القوة عند الفعل فقط، ويربط ابن رشد بينهم وبين أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالي.

وهكذا يؤكد ابن رشد أن لكل شيء طبيعة خاصة وفعلاً معيناً، وأن هذا يتبين بوضوح في الأجسام المادية، فإن القوى التي تكون بغير نطق، إذا قرب الفاعل منها من المفعول، ولم يكن هناك أمر عائق من خارج، فإنه ينتج عن هذا أن وينفعل الفاعل وينفل المنفعل، فالنار مثلاً إذا قربت من الشيء المحترق ولم يكن هنالك عائق

يعوقها عن الإحراق المحترق ضرورة. وهذا العائق يعد أمراً ضرورياً يعوق فعل النار، إذ الأجسام تتحرك تارة بالقسر وضد الطبع، وتارة أخرى تتحرك حركة طبيعية، فالنار تتجه إلى فوق، ولاتتجه إلى تحت إلابالقسرة وإذا كان السكون إلى أسفل يعد طبيعياً للارض فإنه يعد غير طبيعي للنار.

هذا تأكيد من جانب ابن رشد على الطبيعة الخاصة لكل عنصر وفعل كل موجود من الموجودات، وهذا التأكيد قد أدى به بعد ذلك إلى أن يحاول بكل طاقته نفي الاتفاق العرضي والجوار والإمكان.

فهو يذهب إلى أن الفلاسفة قد وقفوا على صفات الأجسام من قبل أفعال كل جسم من تلك الأجسام الخاصة بها. مثال ذلك أنهم أدركوا الصفات التي بها صار النبات نباتاً من قبل فعله الخاص به والصفات التي بها صار الحيوان من قبل أفعال الحيوان الخاصة به، وكذلك أدركوا أن في الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصها من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها. ثم لما نظروا في هذه الصفات علموا أنها في محل من تلك الذات، وتميز لهم ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع ومن جنس إلى جنس، بانقلاب طبيعة تلك الصفات وتغيرها، مثال ذلك انقلاب طبيعة النار إلى الهواء، بزوال الصفة التي عنها يصدر فعل النار، وهي التي بها سميت النار ناراً، إلى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به، وهي التي سمى بها الهواء هواء.

وإذا كان ابن رشد قد ربط بين السبب والعقل، محاولاً الصعود إلى القول بعقل إلهي، فإنه يبين لنا أن التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يؤدي إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات، فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل، بحيث لو ارتفعت الضرورة في كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها، كما يتوهم الأشاعرة، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً،

وكل مؤثر في الموجودات خالقاً، وهذا عند ابن رشد إبطال للخلق والحكمة.

وهكذا يحاول ابن رشد في دراسته لمشكلة السببية نقد آراء بدت عنده خاطئة كآراء الأشاعرة والغزالي، منتهياً إلى جانب إيجابي، يبين لنا فيه نظرته إلى هذه المشكلة.

وهذه النظرة - فيما لاحظنا - تشمل دراسة أكثر الجوانب التي تتصل بالسببية، ومحورها التأكيد على وجود علاقة ضرورية بين الأسباب ومسبباتها، علاقة تؤدي عنده إلى الاعتراف بالحكمة والغائية في الكون كله سمائه وأرضه، علاقة تربط بين عمل الأسباب وعمل العقل في الإنسان.

ولعلنا لو تساءلنا عن أبرز الأخطاء التي نراها في موقف ابن رشد من السببية، لقلنا إن أبرز هذه الأخطاء تتمثل في خلطه بين مجالات مادية طبيعية ومجالات إلهية ميتافيزيقية، ولعل الدارس لمحاولة ربطه بين القول بالأسباب، وتقرير الحكمة والغائية في الكون، يلاحظ هذا تمام الملاحظة، إنه يبدأ بالتحليل الدقيق لجوانب المشكلة، ولكنه سرعان ما يغوص في متاهات لاصلة بينها وبين ما ينبغي أن يكون علي التحليل للعلاقة بين السبب والمسبب الذي ينتج عنه، إنه خلط وضرب في متاهات، أضاعا عليه إبراز زوايا وأبعاد ومجالات المشكلة في وحدة متكاملة.

هكذا نرى أن ابن رشد إذا كان قد تأثر تأثراً كبيراً بالفارابي، وابن سينا، إلا أننا نجد نقطة رئيسية في الخلاف وتتمثل في إصرار ابن رشد على أن دليل الممكن والواجب عندهما قد يكون مؤدياً إلى عدم الإصرار على العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها.

ثالثاً: فكرة الغائية في إلهيات ابن رشد ومدى تأثرها بالفلسفة السينوتية:

اهتم ابن رشد اهتماماً بالغاً بفكرة الغائية وربط بينها وبين

العناية الإلهية لقد اهتم اهتماماً كبيراً بالتدليل على وجود الله تعالى، إنه بعد قيامه بنقد بعض الاتجاهات التي سبقته كالاتجاه الصوفي والاتجاه الكلامي الجدلي، يقدم لنا أكثر من دليل على وجود الله تعالى.

من هذه الأدلة دليل يعتمد على فكرة العناية الإلهية أو الأسباب الغائية، وإذا كان ابن رشد قد اهتم بإقامة دليل يقوم على هذه الفكرة فإن هذا يعد تأكيداً لهذه الفكرة - فكرة العناية الإلهية أو فكرة الغائية - كما سبق أن اهتم بها المعتزلة أثناء دراستهم لأصل العدل الذي يعد أصلاً من أصولهم الخمسة.

ويذهب ابن رشد إلى أن الهدف من هذا الدليل: الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله.

كما يشير على أن هذا الدليل يتعرف على الله بمصنوعاته، وهي طريقة الحكماء، فهو يقول إن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لايعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة، الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه، أي أن من أراد معرفة الله معرفة تامة عليه الفحص عن منافع جميع الموجودات.

ويمكن نظم دليل ابن رشد هذا، والذي يقوم على الاعتماد على فكرة الغائية وفكرة العناية الإلهية، في صورة قياس كالتالي:

العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان والكائنات.

كما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو مخلوق.

العالم مخلوق ضرورة وله خالق:

ولا يكتفي ابن رشد بالتدليل على وجود الله تعالى بالاعتماد على فكرة العناية الإلهية، بل يقدم لنا دليلاً ثانياً يرتبط من بعض زواياه بالدليل السابق، وهذا الدليل هو دليل الاختراع.

وهو يقيم هذا الدليل على أصلين هما: هذه الموجودات مخترعة، كل مُخْتَرَعٍ له مُخْتَرِعٌ.

فإننا إذاً رأينا أجساماً مادية ثم رأينا الحياة تحدث فيها، علمنا علم اليقين أن هناك موجوداً أوجدها، فلكل شيء سبب، ولاشيء يحدث مصادفة، أما السموات فنحن نعلم من قبل حركاتها التي لاتفتر أنها مأمورة بالعناية بما ها هنا ومسخرة لنا، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة، فإذا اجتمع الأصل مع الأصل الثاني، الذي يرى أن كل مخترع له مخترع، صح لنا أن للموجود فاعلاً خالقاً له ومخترعاً له.

والواقع أن ابن رشد يقدم لنا الكثير من الأدلة على وجود الله تعالى، ولعل أهم أدلته هي تلك التي سبق أن أشرنا إليها، وهذا يدلنا على اهتمام ابن رشد اهتماماً كبيراً بالتدليل على وجود الله تعالى، ومن الواضح أنه تأثر تأثراً كبيراً بحديث ابن سينا المستفيض عن الغائية والعناية الإلهية، وقد سبق أن أشرنا إلى أن ابن سينا قد اهتم بدراسة العلة الرابعة، العلة الغائية، وانطلق منها إلى نقد المصادفة، وإثبات أن العالم كله تسوده العناية الإلهية والغائية.

رابعاً: شرح ابن رشد لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو ومدى تأثره بالفكر المشرقي (الفارابي - ابن سينا):

١) تمهيد:

قلنا منذ سنوات عديدة وفي أكثر من مناسبة، أنه من الخطأ أن نبتر فلسفة أي فيلسوف من فلاسفة العرب، بأن نقصر فلسفته على ما تركه لنا من المؤلفات ونستبعد ما قام به من شروح على فلاسفة اليونان، ويقيني أننا لو غيرنا اتجاه دراستنا لفلسفات هؤلاء الفلاسفة، أي فلاسفة العرب، بأن نجمع بين المؤلفات والشروح، لتوصلنا إلى نتائج جديدة تختلف اختلافاً جوهرياً ورئيسياً عن تلك النتائج العقيمة والتقليدية، بل الخاطئة، التي توصل إليها نفر من الدارسين والتي مازالوا حولها يدورون دون أن يتقدموا

خطوة إلى الأمام.

وإذا كنا قد قلنا هذا - كما ذكرت - أكثر من مرة، وقدمنا على ذلك أكثر من دليل، فإننا نريد اليوم أن نكشف عن المؤثرات الفارابية والسينوية في فلسفة ابن رشد من خلال تفسيره لأرسطو.

معنى هذا أن ما يدفعنا لدراسة ذلك السفر الضخم، تفسير ابن رشد لميتافيزيقا أرسطو، الذي تقترب صفحاته من ألفين، ليس مجرد عرض كتاب لابن رشد، لقي إهمالاً غريباً من جانب كثير من الدارسين للفلسفة الرشدية، وخاصة الدارسين العرب، رغم أنه يعد أعظم كتبه على الإطلاق، بل إن الهدف الرئيسي من دراستنا لهذا الكتاب النفيس، تقديم دليل يبدو لنا قوياً على تأثره بكتاب الحروف للفارابي، والشفاء لابن سينا.

٢) كتاب تفسير ما بعد الطبيعة : مدى معرفة العرب بهذا الكتاب - تفسير ابن رشد له:

إذا كان ابن رشد - كما أشرنا فيما سبق - قد بذل أقصى عنايته في تفسير وتلخيص كتب استاذه أرسطو فإن من أهم وأبقى الآثار الفلسفية لفيلسوفنا ابن رشد كتاب «تفسير ما بعد الطبيعة».

ولابد من القول بأن تفسيره هذا، وهو نوع من الشرح الأكبر، لايتضمن مجرد شرح كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، وإيراد الترجمة العربية لكتاب يعتبر من أهم مؤلفات أرسطو، بل يحتوي أيضاً على آراء كثير من شراح أرسطو، الذين عرض ابن رشد لآرائهم وانتهى إلى تأييدهم أو معارضتهم، مثل نيقولاس الدمشقي، والإسكندر الأفروديسي، وثامسطيوس، هذا بالإضافة إلى رجوع فيلسوفنا لفلسفة ابن سينا فيعرضها ثم ما يلبث أن يشن عليها وعلى فلسفته في أكثر المجالات، هجوماً عنيفاً.

ولهذا فإننا يمكن أن نعتبر تفسيره هذا، من الكتب التي تضمنت فلسفته، شأنها في ذلك شأن كتبه الشارحة الأخرى، فهو كما قلنا يناقش ويحلل ويفند آراء بدت عنده خاطئة بل يدخل في تفسيره

هذا جانباً إيجابياً في مذهبه، سنراه واضحاً تمام الوضوح، ومن هنا كان لابد من الرجوع إلى شروحه على كتب أرسطو وخاصة هذا الكتاب، إذا أردنا أن نتعرف على حقيقة مذهب فيلسوفنا في كل مجال من مجالاته.

أما عن تاريخ كتاب ميتافيزيقا أرسطو عند العرب،وكيف توصلوا إلى ترجمته، فإننا نجدهم يطلقون عليه اسماء أربعة هي: ما بعد الطبيعة، الإلهيات الفلسفة الأولى، كتاب الحروف نظراً إلى ترقيمه حسب حروف الهجاء اليونانية.

ولكن الشائع عند ابن رشد تسميتان هما: الفلسفة الأولى، وما بعد الطبيعة، فهو يقول في تلخيص ما بعد الطبيعة: «ويشبه أن يكون إنما سمي هذا العلم، «علم ما بعد الطبيعة» من مرتبته في التعليم، وإلا فهو متقدم في الوجود، ولذلك سمى الفلسفة الأولى».

والواقع أن العرب لم يتوصلوا إلا إلى اثنتي عشرة مقالة من المقالات الأربعة عشر التي يتألف منها كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، رغم أن قول ابن النديم يشير على أن حرف «نو» قد يكون موجوداً باليونانية بتفسير الإسكندر.

أما ابن رشد، فإن تفسيره لايحتوي إلا على أحد عشر حرفاً، فهو لم يفسر حرفي الميم والنون، كما أن مقالة الكاف على ما يبدو لم تصل إليه، دليل هذا أنه يقول قبل شرحه لمقالة اللام، وبعد أن شرح مقالة الياي (الإيوتا) : «فهذا هو الذي نجده في ترتيب المقالات التي وصلت إلينا التي هي قبل مقالة اللام، ولسنا نجد بحسب ترتيب الحروف، مقالة الكاف ولا وصلت إلينا.

وعلى ذلك تكون المقالات التي فسرها هي: الألف الصغرى والألف الكبرى والباء والجيم والدال والهاء والحال والطاء والياء واللام.

وهؤلاء هم الذين قالوا إن المبادئ هي التعاليمية والأعداء، وإنما يعاندهم - أي أرسطو بعض العناد في هذه المقالة - أي

مقالة اللازم - ويرجئ تمام القول في مناقصتهم إلى المقالتين اللتين بعد حرف اللازم وهما مقالة الميم والنون.

ثم إنه يقول بعد ذلك بقليل: ولما فرغ - أي أرسطو - من رأيه في مبدأ الكل - موضوع مقالة اللام - عاد إلى معاندة ما قاله من تقدمه في مبادئ الجوهر وذلك في المقالتين المرسوم عليهما حرف ميم وحرف نون.

وإذا رجعنا إلى هاتين المقالتين من ميتافيزيقا أرسطو، تبين لنا صحة هذا القول: إذ هما في الواقع مقالتان نقديتان تبحثان أساساً في المذاهب التي تعتقد بالأعداد أو الصور كحقيقة للكون.

أما عن درجة اهتمام فيلسوفنا بتفسير مقالة من هذه المقالات الإحدى عشرة، فيمكننا القول بأن ابن رشد إذا كان قد اهتم اهتماماً بالغاً بتفسير وتوضيح أقوال أرسطو في مقالاته هذه على نحو لم يسبق إليه، إلا أنه احتفل احتفالاً بالغاً وعلى وجه الخصوص بمقالة اللام، شأنه في ذلك شأن بعض مفكري العرب الذي تعرضوا لدراسة هذه المقالة ومحاولة فهم وتأويل ما تتضمنه من آراء بل إنهم اعتبروها عمدة كتاب الميتافيزيقا، ويبدو أن سبب ذلك يكمن فيما تتضمنه من بحوث ترتبط بالمجالات الدينية، بحيث كانت موضوعات هذه المقالة دافعة لهم، إلى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين.

٣) عرض لمحتويات مقالات تفسير ما بعد الطبيعة:

المقالة الأولى: ألفا الصغرى:

يبحث ابن رشد في هذه المقالة - متابعاً في ذلك أرسطو إلى حد كبير - بيان إمكان علم ما بعد الطبية متبعاً طريقة إبطال التداعي إلى ما لا نهاية في سلسلة العلل، بمعنى أنه لايمكن الاستمرار إلى غير نهاية، منتهياً من ذلك إلى وجوب الوقوف عند علل أولى، وقائلاً إن الفلسفة هي البحث في العلل القصوى النهائية.

وابن رشد في هذه المقالة كما هو الحال في المقالات الأخرى -

يعرض لطرف من آرائه الخاصة ولايكتفي بشرح النص، فنجده على سبيل المثال ينقد الأشاعرة مستفيداً من تفرقة أرسطو بين أهل الجدل وأهل البرهان، كما يمس مشكلة قدم العالم.

المقالة الثانية: ألفا الكبرى:

يعرف ابن رشد في هذه المقالة الحكمة بأنها علم العلل الأولى، وبأنها تفسير الأشياء بأسبابها، وهو يتابع أرسطو في ذلك، ولكنه يفيض في شرح هذا التعريف ويضرب الكثير من الأمثلة والتوضيحات بغية البرهنة على صحة هذا التعريف.

بعد هذا نجد ابن رشد يتساءل عن عدد العلل، ثم يجيب بأن العلل أربع هي المادية والصورية والفاعلة والغائية.

ولابد لنا من القول بأن ابن رشد يعتبر العلة الأخيرة أسمى العلل، بل هي المقصود الحقيقي من العلة.

وهو يحاول البرهنة على ذلك من خلال تفسيره لهذه المقالة، حتى يحسب القارئ أن بحثه في العلل الثلاث الأول يوحي بردها إلى هذه العلة الغائية، وهذا ما نجده عند أرسطو الذي دافع عن الغائية دفاعاً كبيراً. ولكننا نجد ابن رشد يضيف إلى أوجه دفاع أستاذه، أرسطو، آراء أخرى خاصة به، وهي في الواقع مستمدة في بعض جوانبها من دراسته الدينية.

وابن رشد يمزج ذلك كله مزجاً دقيقاً متقناً، غير أن هذا كله لايؤدي بنا إلى القول بأن هدفه من ذلك كان محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، دليل هذا أنه يجعل من دفاع أرسطو عن الغائية، الأساس أو القاعدة لوجهة نظره، وإذا كان يضيف من جانبه آراء أخرى، فإنها لاتعدو أن تكون نوعاً من التدليل على وجهة نظره.

ولم يفت ابن رشد في تفسيره لهذه المقالة، عرض محاولات الفلاسفة الذين سبقوا أرسطو في البحث عن المشكلة الحقيقة الأولى، وإذا كان أرسطو قد خصص ثمانية فصول من هذه المقالة تصلح لأن تكون تاريخاً للفلسفة قبله، فإن ابن رشد قد فسر هذه

الفصول مقسماً إياهاً إلى فقرات موجزة، مبيناً الأسس التي استند إليها أرسطو في نقده.

فنجد عنده - كما هو الحال عند أرسطو - نقداً عنيفاً للقائلين بعلة واحدة فقط دون التسليم بغيرها من العلل. نجد نقداً لفيثاغورث في نظريته القائلة بأن العالم عدد ونغم، ثم نقد لنظرية أفلاطون في المثل.

أما عدد الفقرات الموجودة في تفسير ابن رشد لهذه المقالة، فإنها تبلغ واحدًا وخمسين فقرة أو قسماً.

المقالة الثالثة: الباء:

المسائل التي يوردها ابن رشد في هذه المقالة متابعاً في ذلك أرسطو، ثم يأخذ في تفسيرها، تعد رؤوس مسائل سترد بصورة مفصلة في المقالات التالية، وعلى ذلك يمكن عدها برنامجاً سيسير عليه أرسطو في دراسته للمقالات الأخرى التي تأتي بعدها، وكذلك فعل ابن رشد في تفسيره.

وابن رشد يعطينا - اعتماداً على آراء الاسكندر الأفروديسي - تبريراً لكون هذه المقالة تأتي بعد الألفا الصغرى والألفا الكبرى، وتجيء سابقة لما بعدها من المقالات.

والواقع أن ابن رشد يحاول دائماً تبرير النظام الذي على أساسه تم ترتيب هذه المقالات بمعنى أنه يختلف في وجهة نظره عن كثير من الذين تعمقوا في دراسة مؤلفات أرسطو في العصر الحاضر ودرسوا نص الميتافيزيقا دراسة علمية ناقدة فاحصة كروس وييجر وهاملان وهوفمان وغيرهم، إذ من الثابت أن عنوان هذا الكتاب لم يضعه أرسطو، بل أندرونيقوس الرودسي في القرن الأول قبل الميلاد.

أما عد عدد الفقرات التي تنقسم إليها هذه المقالة حسب تفسير ابن رشد لها، فإنها تبلغ عشرين فقرة أو قسماً، وهي كعادة ابن رشد في التفسير، أي الشرح الكبير، تبدأ بإيراد نص أرسطو

ثم يعقب ذلك تفسير فيلسوفنا لهذا النص قسماً قسماً.

المقالة الرابعة: الجيم:

تبحث هذه المقالة في موضوع علم ما بعد الطبيعة، وهو البحث في الموجود بما هو موجود، كما تدافع عن البديهيات والمبادئ الأولى لمبدأ عدم التناقض.

وإذا كان أرسطو قد وجه نقده إلى هرقليطس وبروتاغوراس، وهو بصدد الدفاع عن هذه المبادئ، فإن ابن رشد يحاذيه إلى حد كبير في هذا النقد.

ويقسم ابن رشد تفسيره لهذه المقالة إلى تسعة وعشرين فقرة أو قسماً: يبدأ القسم دائماً بإيراد نص أرسطو ثم الشروع في توضيحه وتفسيره مستعيناً بكثير من الأمثلة والتدليلات الفرعية.

المقالة الخامسة: مقالة الدال:

إذا كان من الباحثين من ذهب إلى أن هذه المقالة لايمكن أن تكون جزءاً من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، إذ إنها عبارة عن معجم فلسفي، مما يوحي بأنها أقرب ما تكون إلى رسالة قائمة بذاتها، فإننا لانجد في أغلب الظن واحداً من المفكرين الإسلاميين القدامى الذين تعرضوا لتفسير هذه المقالة أو تلخيصها، قد شك في نسبة هذه المقالة إلى ميتافيزيقا أرسطو.

ويبدو أن إحالة أرسطو إلى المصطلحات الواردة في هذه المقالة حين يبحث في السماع الطبيعي، والكون والفساد، بل بين ثنايا كتاب الميتافيزيقا نفسه، قد حمل ابن رشد على عدم الشك في نسبتها لأستاذه أرسطو، بل إنه لايشير مجرد إشارة إلى هذا الموضوع، فالقارئ لتفسيره لهذه المقالة لايجد عنده بادرة شك في نسبة هذه المقالة إلى أرسطو.

ويقسم ابن رشد تفسيره لهذه المقالة إلى خمسة وثلاثين فقرة تتضمن توضيح وتفسير المصطلحات الواردة في كتاب أرسطو.

وإذا كان أرسطو في مقالة الدلتا هذه، قد عرف ثلاثين

مصطلحاً، فإن ابن رشد يفسر ثمانية وعشرين مصطلحاً، ولكنه يدمج بعض المصطلحات في بعضها، بحيث إن المقارن بين المصطلحات التي أوردها أرسطو في كتاب الميتافيزيقا، والمصطلحات التي فسرها تلميذه ابن رشد، لايجد شيئاً ذا بال قد سقط من هذه المصطحات.

المقالة السادسة: مقالة الهاء:

يقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ثمانية أقسام تدور أكثرها حول بيان الصلة بين الميتافيزيقا وغيرها من العلوم كالرياضيات والطبيعيات، وبوجه عام تبحث في تقسيم العلوم النظرية.

والواقع أن تحديد موضوع كل علم من العلوم النظرية أو العملية والصلة بين كل منها والآخر، كان مجالاً لكثير من الرسائل التي وضعت قبل ابن رشد أو بعده.

ونود أن نشير بادئ ذي بدء إلى أن تقسيمات الفلاسفة العرب للفلسفة تعبر عن النظرة إلى الفلسفة على أساس انها تضم في جوفها كل العلوم والمعارف، سواء كانت هذه العلوم خاصة بالطبيعة أو بالرياضيات أو بما بعد الطبيعة أو بالأخلاق أو بالسياسة.

فالكندي مثلاً يرى أن علوم الفلسفة ثلاثة: فأولها العلم الرياضي في التعليم وهو أوسطها في الطبع، والثاني علم الطبيعة وهو أسفلها في الطبع، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها في الطبع.

هذا عن الكندي، فإذا انتقلنا منه إلى الفارابي، وجدنا أنه في العديد من كتبه ورسائله يقسم الفلسفة إلى أقسام نظرية وعملية متتبعاً إلى أكبر حد خطى الفيلسوف أرسطو، وليرجع القارئ إلى كتاب الحروف للفارابي على سبيل المثال.

وما يقال عن الكندي والفارابي، يقال عن ابن سينا، فقد اهتم في الكثير من كتبه ورسائله كرسالته في أقسام العلوم العقلية ورسالته في الحدود ومنطق الشفاء وعيون الحكمة ومنطق المشرقيين والنجاة، بذكر تقسيمات الفلسفة سواء النظرية منها أو العملية.

فهو يذهب إلى أن الأشياء الموجودة إما أشياء ليست موجودة باختيارنا وإما أشياء موجودة باختيارنا وفعلنا، ويسمى النوع الأول فلسفة نظرية، ويطلق على النوع الثاني الفلسفة العملية.

وإذا كانت الفلسفة العملية تتناول أساساً الأخلاق (الفرد)، السياسة (المجتمع)، فإن أصناف العلوم النظرية إما أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي في الحركة تصوراً وقواماً وتتعلق بمواد مخصوصة الأنواع، وإما أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة لتلك تصوراً لا قواماً.

والقسم الأول من العلوم هو العلم الطبيعي، والقسم الثاني هو العلم الرياضي، والقسم الثالث هو العلم الإلهي، وإذن فالعلوم الفلسفية النظرية هي هذه، مادامت الموجودات في الطبع على هذه الاقسام الثلاثة.

وواضح من هذا التقسيم، أنه يقوم على أساس السمو بالعلم الإلهي فوق العلم الرياضي، ويسمو بالعلم الرياضي فوق العلم الطبيعي، وسبب ذلك أن النوع الأول من العلم مجرد عن المادة، أي مفارق للهيولي مفارقة تامة، أما العلم الثاني وهو العلم الرياضي فإنه مع مفارقته للمادة، إلا أنه يرتبط بها على نحو ما، بمعنى أنه تجريد لهذه المادة من علاقتها الحسية، أما العلم الثالث فغير مجرد عن المادة، إذ إن هذا النوع، يدرس الأشياء الواقعة تحت الحواس من الأجسام وأحوالها وما يصدر عنها.

هذا عن الكندي، فإن انتقلنا إلى الفارابي، وجدنا أنه في العديد من كتبه ورسائله يقسم الفلسفة إلى أقسام نظرية وعملية متتبعاً إلى أكبر حد خطى الفيلسوف أرسطو.

وليرجع القارئ إلى كتاب الحروف للفارابي على سبيل المثال.

المقالة السابعة: مقالة الزاي:

هذه المقالة السابعة من تفسير ما بعد الطبيعة، يقسمها ابن

رشد إلى خمس وخمسين فقرة أو قسمًا، فهو يورد نص أرسطو أولاً ثم يشرع في تفسير وشرح جملة جملة مما ورد في الترجمة العربية القديمة لهذا الكتاب.

وابن رشد يتابع أرسطو في أكثر المواضع من هذا التفسير يتابعه في القول بأن الموضوع الأساسي للميتافيزيقا هو مشكلة الجوهر، ويتابعه في رد الجوهر إلى الماهية أو الصورة وليس إلى الهيولي.

المقالة الثامنة - مقالة الحاء:

يقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ستة عشر قسماً، وهو كعادته في الشرح الكبير يورد نص أرسطو تبعاً للترجمة التي وصلته عن قدامى المترجمين، ثم يشرع في تفسيره وشرحه مميزاً بين كلام أرسطو وشرحه هو.

المقالة التاسعة - مقالة الطاء:

تنقسم هذه المقالة إلى اثنين وعشرين قسماً، وذلك حسب تقسيم ابن رشد لها وتدور هذه المقالة أساساً حول البحث في القوة والفعل، وبذلك تكون مكملة للبحث في الجوهر المحسوس المتغير، إذ أن ابن رشد إذا كان قد ذهب إلى مبادئ الموجودات هي المادة والصورة، فإنه في مقالته هذه ينظر إلى مبادئ الموجودات من زاوية القوة والفعل، فيعتبر الهيولي قوة والصورة فعلاً، وذلك بعد أن يوضح لنا كل المعاني التي تطلق على القوة وعلى الفعل.

وجدير بالذكر أن فيلسوفنا يتطرق في أثناء شرحه وتفسيره لهذه المقالة من كتاب الميتافيزيقا إلى التصدي لآراء المتكلمين، وعداوته للأشاعرة في نظرية الأسباب والمسببات - أشهر من أن يشار إليها ونجدها مبسوطة في كتبه المؤلفة أيضاً.

ولكن الجديد هو أنه يتصدى لهم أثناء تفسيره لأرسطو ملحقاً آراءهم بآراء السوفسطائيين بمعنى أن الأشاعرة إذا كانوا يذهبون إلى عدم وجود خصائص ثابتة محددة لكل ما هو موجود في

عالمنا، وأنه من الممكن انقلاب هذه الخصائص، فإنه يمكن - تبعاً لوجهة نظر ابن رشد - إلحاق رأيهم هذا بآراء السوفسطائيين الذين لاتؤدي فلسفتهم إلى التسليم بخصائص دائمة ثابتة لكل شيء.

المقالة العاشرة: مقالة الياء:

يقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ستة وعشرين قسماً، ويأخذ في تفسير المعاني التي تضمنتها كل فقرة أو قسم من هذه الأقسام.

وتبحث هذه المقالة أساساً في معاني الواحد والكثير، وكيف تقال لفظة الواحد على أنحاء مختلفة، لما تبحث في معنى الضدية ومعنى الملكية والعدم.

والواقع أن هذه المقالة من مقالات كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، تعد، أضعف هذه المقالات، فليس فيها شيء جديد، إذ الموجود بين ثناياها لايخرج عن أحد أمرين: إما أشياء سبق دراستها في المقالات السابقة عليها، وإما بعض التعريفات اللفظية التي لاتقدم لنا شيئاً ذا بال.

وابن رشد في تفسيره على هذه المقالة، حاول توضيح المعاني التي بدت له غامضة بحيث تحتاج إلى تحليل وتفسير.

وإذا كان ابن رشد - كما رأينا في المقالة السابقة - قد تعرض لنقد فريق الأشاعرة من المتكلمين، فإنه بين تضاعيف هذه المقالة، يتعرض لنقد ابن سينا في بعض النقاط، وإن كان أكثرها يعد نقاطاً فرعية وليست جوهرية. ولكن المدلول الأساسي من ذلك كما قلنا دائماً، هو ضرورة الرجوع إلى تفاسير ابن رشد وشروحه إذا أردنا أن نقدم صورة دقيقة لفلسفته سواء في جانبها النقدي أو جانبها الإيجابي.

المقالة الحادية عشرة: مقالة اللام:

هذه المقالة هي آخر مقالات كتاب الميتافيزيقا التي فسرها فيلسوفنا ابن رشد. قلنا إن مقالة اللام تعد أهم مقالات ما بعد

الطبيعة على وجه الإطلاق، وذلك إذا أخذنا في الاعتبار محاولة تأويل الآراء الواردة فيها بحيث تتفق مع العقائد الإسلامية.

وهذا ما اتفق عليه جمهرة المؤرخين والباحثين في الفلسفة العربية بلا استثناء. ولكن أكثرهم مع الأسف الشديد، قد غفل أو تغافل عن الأهمية الخاصة لتفسير ابن رشد لهذه المقالة، برغم ما فيها من الموضوعات ذات المغزى الدقيق والعميق، والتي يبدو لنا أنها قد تتكفل بتعديل وجهة نظر الباحثين في الفلسفة الرشدية، في بعض الموضوعات.

فإذا رجعنا إلى الفقرات التي أوردها ابن رشد في هذه المقالة مفسراً إياها وجدناه يتعرض لآراء من سبقوه من المفسرين مؤيداً أقوالهم تارة وناقداً إياها تارة أخرى، وهو يميل في الغالب إلى الوقوف إلى جانب الإسكندر الأفروديسي، مفضلاً شروحه على شرح ثامسطيوس، فهو يصف شرح الأخير في بعض المواضع بأنه شرح أو تفسير رديء.

ولا يعد رجوعه إلى آراء هؤلاء المفسرين، هو ما يضفي على تفسيره لهذه المقالة أهمية كبرى، بل إن ذلك يرجع أساساً إلى الكثير من الآراء المبثوثة بين تضاعيف تفسيره والتي لم يشأ التصريح عنها بوضوح من خلال مؤلفاته كفصل المقال ومنهج الأدلة، التي يمكننا القول بأنها أقل أهمية في بعض جوانبها من شروحه هذه، برغم أن أغلب الدارسين للفلسفة الرشدية قد احتفلوا بهذه المؤلفات، احتفالاً فاق حد الوصف، ومازالوا يحتفلون.

يناقش ابن رشد خلال تفسيره لهذه المقالة موضوعات على جانب كبير من الأهمية لموضوع الصفات الإلهية، والخير والشر، ومشكلة أصل الموجودات، وغير ذلك من موضوعات ومشكلات.

ويتطرق ابن رشد حين دراسته للصفات الإلهية إلى البحث في موضوع الذات والصفات، وينقد الأشاعرة حين رأوا أن الأوصاف زائدة على الذات، كما يستفيد من الفارابي وابن سينا.

نقول ونكرر القول بوجود مؤثرات فارابية واضحة ومؤثرات سينوية كثيرة في تفسير ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وهذا لايقلل من أهمية العمل الضخم الذي قام به ابن رشد، وخاصة أن ابن رشد قد لجأ في تفسيره إلى إثارة مجموعة من أوجه الخلاف بينه وبين الفارابي وابن سينا.

حوار المشارقة والمغاربة في ضوء الاستحقاق الفلسفي العربي المعاصر

طيب تيزيني *



يكتسب الحوار حول العلاقة بين المشرق والمغرب العربي في المرحلة الراهنة بُعدًا جديدًا ودلالات خاصة. فالتبشير الذي يُطلقه النظام العالمي الجديد بتفكيك الهويات الوطنية والقومية، يدًا بيد مع دعوة ما بعد الحداثة إلى تجاوز المنظومات القطرية التي تكوّنت على امتداد مراحل من التاريخ، مثل العقلانية والحداثة والفلسفة والتقدم والتاريخ والنهضة والتنوير وغيره، ومن ثم وفي ضوء ذلك، تبدو الرغبة في الحوار حول مثل تلك العلاقة ذات الطابع القومي بمنزلة خروج على مسار النظام المذكور ومقتضياته. وسوف تُفصح هذه الفكرة عن حيثياتها أكثر، إذا قاربْنا ما يحدد النظام العالمي الجديد إيّاه ويعرّفه، فهذا الأخير قد يكون التعريفُ التالي واحدًا من تعريفات متعددة له: إنه النظام الذي يسعى إلى ابتلاع الطبيعة والبشر، ومن ثم إلى هضمهم وتمثّلهم وتقيّؤهم سِلَعًا ضمن سوق كونية سلَعية، أو ضمن ما دُعي «القرية الكونية الواحدة».

* باحث وأكاديمي سوري

والآن، إذا تناولنا تاريخ الموقف الغربي من الفكر العربي منذ العصر الحديث وظهور الاستشراق، فإننا نسجل مرحلتين اثنتين كبريين أمامنا. أما المرحلة الأولى فتتمثل في موقف الاستشراق هذا، في حين تبرز الثانية بصيغة موقف النظام العالمي الجديد، مع الإشارة إلى أن كلتا المرحلتين المذكورتين تجد مرجعيتها في النظام الرأسمالي الاستعماري العمومي. وإذا كان الاستشراق - في المرحلة الأولى - قد اختزل الفكر العربي إلى نمط من الذهنية ما قبل المنطق وما قبل العقل، فإنه ميّز تمييزًا قاطعًا، بالاعتبار الإبيستيمولوجي، بينه وبين الفكر الغربي الذي اعتُبر - والحال كذلك - متماهيًا مع المنطق والعقل. وقد استجرّ الخطابُ الاستشراقي في سبيل تأكيده على أطروحته العرقية تلك، الأنثروبولوجيا عبر تأويلها بما يُفضي إلى هذه الأخيرة. أما في مرحلته الثانية، فقد ظهر الموقف الغربي المعين - وهو يظهر راهنًا - بالصيغة الكاسحة التفكيكية المنطلقة من التّشهير بكل «الأنماط العقلية» المأْتي على ذكرها سابقًا. ومن شأن هذا أن يضع يدنا على أن ما يسعى إليه الفكر العربي - ومعه المجتمع العربي - منذ نهضته الحديثة الباكرة، بدءًا من أواخر القرن الثامن عشر من تحقيقٍ لاستكمال هذه النهضة في سياق حركة تنويرية عقلية نقدية، ومنْ إنجاز لمهمات الاستقلال والسيادة والتنمية والديمقراطية والحداثة، أخذ يبدو الآن كأنه يتحرك في الزمن الضائع. وبصيغة أخرى، تحرك الموقف الغربي حيال الفكر العربي انطلاقًا من استشراق يرتهن لنزعة مركزية أوربية، إلى نزعة مركزية أمريكية - عولمية.

في كلتا المرحلتين المذكورتين لاحظنا عملية تشهير بالفكر (أو كما يرى البعض بالعقل) العربي. لكنْ في المرحلة الأولى، ظهرت هذه العملية بصيغة «حكم قيمة»، في حين ظهرت في المرحلة الثانية - الراهنة بصيغة «حُكْم وجود». وبتعبير آخر، برز ذلك في حركة اتجهت من التشكيك إلى التفتيت، ومن الإقرار السلبي إلى النفي القطعي.

ومع أن المعْنى بذلك ينسحب على كل أو معظم التوضّعات الجيوسياسية والقومية في العالم، إلا أن الحقل العربي يُمنح أهمية خاصة في هذا الاعتبار، نظرًا لما يتمتع به هذا الحقل من طاقات طبيعية وبشرية كبيرة.

وثمة ملاحظة لافتة، في هذه الحال، وهي أنه منذ نشأة النظام الاستعماري الغربي في مطالع العصور الحديثة، وحتى مرحلتنا العولمية الراهنة، هيمنت مقولة: «فرّق، تسدْ»، التي أخذت تُستبدل بمقولة جديدة تبدو كأنها نقضٌ للأولى، وهي: «وحّد، تسدْ». لكن تحليلاً تفكيكيًا جدليًا يمكن أن يضع يدنا على تضايفيّة المقولتين، أي على كونهما تقومان بوظيفتين تتمّم أولاهما ثانيتهما: إنها التفريق والتوحيد كليهما من أجل إحكام الهيمنة الغربية الاستعمارية العولمية على العالم العربي، ففي الحال الأولى تفكيكٌ لما يُوحّد، وفي الحال الثانية توحيدٌ لما يفكك.

في هذا الفضاء المفتوح والمعقد والمُفْعَم بعملياتٍ من اختراق الفكر العربي، أفضتْ في أواخر التاسع عشر وبواكير العشرين إلى جدلية السقوط والصعود، سقوط المشروع النهضوي العربي ونهوض المشروع الصهيوني الاستيطاني، وإلى ما تتالى من أحداث مرّت بتأسيس الكيان الإسرائيلي عام ١٩٤٨ وبهزيمة الـ٦٧ وبالأحداث الثلاثة اللاحقة، حرب الخليج الأولى وحرب الخليج الثانية وسقوط العراق، نقول في هذا الفضاء: تعطّلت آليات المثاقفة، النسبية، بين الفكر العربي والفكر الغربي، لتحل محلها آليات هيمنة متصاعدة للفكر الغربي على الآخر العربي، في حقول وأنساق كثيرة منه. ومع أن حركات الاستقلال التي تمت في المحور المغاربي الكبير (الجزائر وتونس والمغرب) قد أنجزت خطوات استقلالية مهمة، إلا أن صعوبة إنجاز المشاريع التنموية داخلاً وخارجًا، ومنها صعوبات التقارب التكاملي العمومي مع بلدان المشرق العربي، وقد نخص بالذكر الإخفاق النسبي على صعيد المشروع الثقافي التعريبي والعلاقات الاقتصادية

السياسية، يدًا بيد مع المحاولات الحثيثة للغرب لتدخّله - بقدر أو بآخر، وبكيفية أو بأخرى - في فرض نمطٍ من «الهيمنة الحضارية»، على الجزائر وتونس والمغرب، خصوصًا في بعض أوساط المثقفين والباحثين، وهذا ما أدى إلى الاعتقاد بوجود «خصوصية مغربية» هي أدنى إلى الغرب منها إلى المشرق العربي.

وقد وصل الأمر لدى البعض أن أعلنوا أن ما يقرّب بين المغرب والغرب، إنما يقوم على ما يُباعد بين المغرب والمشرق، ويتمثل في ركنين اثنين يقوم الأول منها على انتماء المغرب حضاريًا إلى ما ينتمي إليه الغرب على هذا الصعيد، وهو «حضارة الماء»، أما الركن الثاني، فيظهر في أن الحقلين الغربي والمغربي يتأسّسان، فكريًا عقليًا، على ما يحدده البعض بـ«العقلانية النقدية»، وبالمقابل، فإن «العقل المشرقي» يتأسس على نمط ذهني آخر يعبّر عن نفسه بـ«الشريعة» و«الفقه» و«علم الكلام» ويتميز بكونه تعبيرًا عن «حضارة الصحراء».

***

ههنا، نكون أمام نموذج حيّ لطرح القضية على النحو المقدّم توًا، إنه الأستاذ المغربي محمد عابد الجابري. ولقد اخترنا هذا النموذج لأنه - في المرحلة الراهنة - ربما كان الأكثر تعبيرًا في الحقل المذكور ضمن أقرانه. فهو في سبيل الدخول في مسألة التمايز بين الحقلين العربيين، المشرق والمغرب، يلجأ إلى المقارنة بينه وبين قرينه المشرقي، وفي هذا دعوة منه للآخرين بأن يمنحوه ثقتهم بوصفه حائزًا على شروط المصداقية الإبداعية في الكتابة والبحث، على العكس من «زميله المشرقي»، الذي يكتب بهدف «الارتزاق». يقول الرجل: «في مرحلة الكتابة لابد من (الاستقلال)، لابد من الثقة بالنفس. وهذه خصلة ربما تميّزنا بها نحن المغاربة عن إخواننا المشارقة فمعظم الكتب التي تؤلف في المشرق هي دروس للطلبة يطبعها الأستاذ ليكمّل ماهيته، أي أجرته، أما نحن في المغرب فلم نعتد على هذا ...».

إن نفحةً من الأيديولوجيا الاستشراقية لا نعتقدها في النص الجابري السابق. والكاتب إذ يعد بأن يقدم إنتاجًا «مغربيًا» متميزًا عن الإنتاج «المشرقي»، فإنه يطالبنا - في الشاهد نفسه - بمنحه الثقة فيما يقدمه، لأنه لا يكتب «إلا إذا كان حقًا يعتقد أنه سيأتي بشيء يستحق أن يكون كتابًا»، ضمن هذا «المنهج المغربي الخاص»، يقدم الجابري آراءه حول خط التقاطع بين المشرق والمشرق، وسنخصص نحن هنا الحديث في الإطار الفلسفي.

يلجأ الجابري، في الإطار المذكور، إلى عقْد مقارنات هي بمنزلة ثنائيات لا تاريخية بين ما يسمّيه «العقل العربي»، و«العقل الغربي»، و«استقلال الفلسفة في المغرب استقلالاً تامًا عن زميلتها المشرقية». يقول الجابري: «الثقافة العربية بوصفها الإطار المرجعي للعقل العربي، نعتبرها ذات زمن واحد منذ أن تشكّلت إلى اليوم، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده». ويتابع الكاتب: «إن (العقل العربي) تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء»، وهذا في مقابل النظرة الموضوعية، أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية، لقد انطلقنا في تلمّس خصوصية (العقل العربي) من «لغة عرب الجاهلية.. نحن إذن لم نخرج عن (العصر الجاهلي)». وبعد أن يحدد الجابري ماهية «العقل العربي - الجاهلي»، يعلن أن «العقل الغربي (ينظمه) ثابتان هما: أ- اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة، ب - والإيمان بمقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها من جهة ثانية»، أي أنه يقوم على «النظرة الموضوعية».

على ذلك النحو، يبسط الأستاذ الجابري العلاقة بين «الغرب» و«العرب» - على الصعيد الفكري العقلي، ليتجّه بعد ذلك نحو ضبط مقولة «العقل العربي» لتحديد موقع «العقل المغربي» منه وفيه. فإذا كان العقل الأول (العربي) قد حدده الجابري بكونه جاهليًا، معياريًا وذا مرجعية تتمثل في الثقافة العربية ذات الزمن الواحد منذ أن تشكّلت إلى اليوم، فإن السؤال التالي يغدو مُسوَّغًا وضروريًا، وهو:

إلى أي مرجعية ينتمي العقل «المغربي» الذي يجد في الثقافة «المغربية» حاضنة له؟ هل ينتمي هذا العقل المغربي للّغة «العربية الجاهلية» وللثقافة العربية ذات «الزمن الواحد والراكد»؟ إن إجابة عن ذينك السؤالين يحددها الجابري بما أنتجته الثقافة الفلسفية في «المغربي الأقصى والأندلس خاصة»، يقول الجابري بلغة حاسمة، بالاعتبار الإبيستيمولوجي: هنالك «حقيقة أساسية، حقيقة استقلال المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس استقلالاً تامًا عن زميلتها في المشرق»، إذ «باستثناء التجربة الأندلسية....، فإن الزمن الثقافي العربي...قد ظل هو هو منذ عصر التدوين، يجترّ نفسه».

في هذا السياق، يتحدث الجابري عن «الروح الرشدية (التي) يقبلها عصرنا لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيوجية والتعامل النقدي». ويتابع الكاتب قاطعًا بين «الروح الرشدية المنطلقة من «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس المستقلة استقلالاً تامًا عن زميلتها في المشرق»، و«بين الروح السينوية (المشرقية) الغنوصية الظلامية». وهو يضعنا أمام ما يراه أسبابًا عميقة وراء ذلك، ربما كان الاثنان التاليان في مقدمتها. أما الأول منهما، فيتمثل في الوضعية الجيوبوليتيكة لكلا الحقلين المشرقي والمغربي. وبلغة الجابري: «العلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصام، أما الاتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة، ومن مميزات البيئة البحرية، إن الاتصال هو من خصائص أمواج البحر، وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء»! أي من خصائص البيئة الغربية، وليس من خصائص البيئة العربية – المشرقية. ويبرز السبب الثاني في الوضعية اللغوية الثقافية.

وهنا يتحدث الجابري عن خصائص اللغة العربية وفي مقدمتها «خاصيتان أساسيتان...لا تاريخيتها وطبيعتها الحسيّة...إنها لغة لاتاريخية، إنها إذ تعلو على التاريخ لا تستجيب لمتطلبات التطور». وهي – من ثم – «ليست لغة ثقافة وفكر». وإذا ما تحدثنا عمّا

«ندعوه (الفلسفة الإسلامية)، فإنها لم تكن قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص (بقدْر) ما كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية وظفت المادة المعرفية نفسها لأهداف إيديولوجية مختلفة متباينة».

والسؤال الآن: كيف عبّر الفلاسفة في المغرب والأندلس عن أفكارهم، التي تمثل تجربة استثنائية وقطعًا كليًا مع الأفكار «الفلسفية» المشرقية، وكيف عبّر الأستاذ الجابري عن كتاباته، التي يريد لها أن تكون تدشينًا «لعصر تدوين جديد»؟ أبا للغة اللاتينية، أم العبرية، أم الفرنسية...إلخ؟ ويبقى أن نشير إلى أن ما يقدمه الجابري في «مشروعه» لا يمنح من مرجعيات التاريخ الفكري والثقافي العمومي العربي، بقدر ما يمنح من مصدر آخر يحدده هو هنا، حين يأتي مع مصائر «الاتجاه التجديدي الذي عرفته الأندلس والمغرب والذي بقي لمدة تزيد على ثلاثة قرون، يغالب ذلك التيار الجارف (المتحدر من المشرق) تيار التداخل التلفيقي المكرس للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العِرفان وللشكلية في عالم البرهان، أقول إن هذا الاتجاه التجديدي قد بقي يتيمًا في عصره». ويتابع الجابري في تحديده لمصائر الاتجاه التجديدي المذكور، فيري أنه «كان بمنزلة لهيب الشمعة الذي يتوهج لحظة انطفائها. إن رياح التاريخ، تاريخ العلم وتاريخ التقدم كانت قد تحولت إلى أوربا فبقي العقل العربي محكومًا بالسلطات نفسها التي أفرزتها عملية البناء الثقافي العام التي شهدها عصر التدوين والتي كرستها كـ «بنية محصلة» عمليةُ التداخل التلفيقي التي دشنها الغزالي واكتملت مع الرازي ومازال مفعولها قائما إلى اليوم».

في تلك الأفكار الأخيرة تتضح مرجعية الجابري التاريخية الفكرية: إنها الاتجاه التجديدي الأندلسي المغربي المتحدر من المغرب أو المتاخم له، وليس من المشرق المتّسم بالتقليدية والظلامية والشكلية. وحيث راح ذلك الاتجاه يواجه نهايته، وإن استمراره سيتجلى في

أوربا، مما يكون المشرق العربي قد أفصح عن أنه لم يعش لحظة واحدة من «رياح التاريخ ورياض التقدم»، لأنه غريب عن هذه الرياح الآتية من المغرب الغربي والغرب الأوربي.

هكذا، تتجلّى عملية تهشيم العلاقة الفكرية والتاريخية واللغوية القومية بين المغرب والمشرق على نحو يصبحان فيه عالميّن اثنين، مع ملاحظة أن العالم الأول يجد انتماءه التاريخي في الغرب الأوربي، وأن العالم الثاني يظلّ حبيس الصحراء بصيغها الجابرية الثلاث المذكورة، التقليدية والظلامية والشكلية، وإذا كان ابن خلدون في حينه وبعض المعاصرين (مثل محمد أركون)، قد قدموا ضمنًا نقدًا تاريخيًا وسوسيوثقافيًا لوجهة النظر الجابرية إياها، فإن دلالة الأخذ بها راهنًا لا يمكن أن تخرج عن مطالب المشروع العولمي المتمثلة في تفتيت ما هو مجزأ وتهشيم ما هو مفتت في العالم العربي، الذي يعيش الآن حالة من الحُطام تخترقه عمقًا وسطحًا.

أما ما قدمه الجابري في وجهة نظره هذه، فقد سبقها ما قدمه طه حسين منذ عقود، حين اعتبر أن مصر ليست إلا قطعة من أوربا. ولكن حسين تخلّى عن اعتباره هذا في فترة لاحقة من إنتاجه الأدبي والثقافي العام. ويهمنا، هنا أخيرًا، أن مطلب التأسيس لفلسفة عربية معاصرة تعم المعرفة والتنوير والعقلانية وتسهم في التأسيس لمشروع عربي جديد في النهضة والتقدم، لن يكون محتملاً من حيث الأساس الجابري وذلك في الأيام التي احتفت فيها البشرية المستنيرة والحصيفة بالفلسفة وبـ «يومها». ومن ثم، من المبدئي أن تخضع وجهة النظر المعنية هنا وغيرها مما يلتقي أو يتقاطع معها، لنقد تاريخي وإبيستيمولوجي، وكذلك سياسي ثقافي في معركة العرب المتباطئة من أجل الهوية، هوية وطنهم العربي كما من أجل سيادتهم وتقدمهم.

علاقة المشرق بالمغرب
نموذج ابن عربي

د. سعاد الحكيم *

ولد محيي الدين بن عربي (الحاتمي الطائي) عام ٥٦٠هـ في مدينة مرسية، وهي مدينة شيدها العرب، عام ٢١٦هـ وأصبحت من قواعد شرق الأندلس، تتصف بكثرة بساتينها وحدائقها ومنتزهاتها ونهر تادر الجميل الذي يمر وسطها.

في الربع الأول من عمره تنقل في بلاد الأندلس تحصيلاً للعلم، وبحثا عن المعلم، ولم يتأخر فتوح إلهاماته وكشوفاته، إذ خرج من الخلوة الأولى وهو دون العشرين يتكلم بلسان القوم الصوفية. ولم تورثه كشوفاته وفتوحاته المبكرة استكفاء تحصيليا بل العكس، لقد دفعته إلى مزيد من طلب العلم، وإصرار على الاستفادة الصوفية من كل رجالات عصره ومحيطه المعرفي، فتتلمذ للعديد من المشايخ المغربيين العارفين، بحيث أصبحت مؤلفاته فيما بعد خير مصدر للتعرّف على تاريخ التصوف المغربي، وبرنامج العلوم الصوفية فيه وموضوعاته، وتوزُّع أساتذته واختصاصاتهم في القرنين الخامس والسادس الهجريين، فنجد

* أكاديمية من لبنان

على سبيل المثال أنه تعلم من موسى بن عمران الميرتلي كيف يتلقى الإلهامات الإلهية، وتعلم محاسبة النفس عن رجلين من «أقطاب الرجال النياتيين» هما: أبو عبدالله بن مجاهد وأبو عبدالله بن قيسوم، وتعلم الصبر على اضطهاد العامة عن أبي يحيى الصنهاجي الضرير، وعلمه أبو عبدالله أشرف الخلوة في الظلام مع تجنب كل داع إلى تشتيت الخواطر، وتعلم من صالح البربري السياحة والتجوال، وتمرّس بالتوكل على يد عبدالله المورورى، وغيرهم كثير.

في الربع الثاني من عمره يمم وجهه شطر المغرب الإسلامي وتتبع الرجال الموسومين بالعرفان على امتداد بلاد شمالي إفريقيا. وتميزت هذه المرحلة بكثرة السياحة. وحوالي منتصف العمر، عام ٥٩٨هـ، وكان قد امتلأ من معارف المغرب الإسلامي، رأى في المنام أنه يذهب إلى الشرق، فذهب.

في الربع الثالث من عمره، ترتسم معالم رحلته المشرقية، فنرصد إقامات قصيرة الأمد نسبيا في مدن تركية ومصرية وعراقية وسورية، وزيارات إلى القدس، واستقرار بدني وروحي في مكة المكرمة، حيث باشر تدوين موسوعته الصوفية الكبرى: «الفتوحات المكية» في المشرق، وفي ظل غياب المعرفة برجالات التصوف المغربيين، نراه يؤلف كتابين يعتبران بحق تأريخا للتصوف في المغرب الإسلامي: أولهما «رسالة روح القدس في مناصحة النفس»، ألفه في مكة عام ٦٠٠هـ على صيغة رسالة موجهة إلى صديقه القديم أبي محمد عبدالعزيز بن أبي بكر القرشي المهدوي الذي يعيش في تونس. وثانيهما هو «الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة»، وهذا الكتاب ليس إلا ملخصا لمؤلف أكثر ضخامة يحمل العنوان نفسه، كان ابن عربي قد تركه في المغرب، وهو جامع لسير رجالات صوفية من أهل المغرب من شيوخه وإخوانه. إضافة إلى هذين الكتابين نجد الرسائل القصيرة

ونصوص الفتوحات المكية التي تفتح للمشرقيين نوافذ على المغرب الإسلامي والحضور الصوفي فيه، وتعرّفهم على أسماء كبيرة كابن مسرة (٢٦٩ - ٣١٨هـ)، وابن العريف (٤٨١ - ٥٣٥)، وابن برّاجان الإشبيلي، وابن قسّي، وأبي مدين، وغيرهم كثير.

وتمتاز هذه المرحلة بالخصوبة على مختلف الصعد، فيلتقي بشخصيات صوفية مشرقية بارزة، ويلقى الحفاوة والتكريم من ملوك الشرق وسلاطينه وأمرائه وفقهائه.

في الربع الأخير من عمره، وكان قد بلغ الستين، وعمت شهرته الآفاق، ينزل مدينة دمشق ويطيب له الاستقرار فيها. قد نقول إنها عودة إلى منازل الصبا. وقد نقول إنه اختار دمشق لمناخها وملاءمة طبيعتها لصحة بدنه الذي أتعبته الأسفار الروحية والواردات الغيبية. كل هذه التأويلات منطقية وصحيحة، ولكننا نميل إلى ترجيح أنه اختار دمشق لأسباب تتعلق بفتوحاته وتجربته الروحية، لقد وجدها ملائمة لروحه وتقدمه المستمر، والدليل أنه «أُلقي إليه» وهو في دمشق كتابه الشهير، الذي حظي بأكثر من ٢٥٠ تفسيرا وشرحا، وهو «فصوص الحكم، وله من العمر ٦٦ سنة قمرية.

وفي نهاية هذا التقديم أقول: إننا أوردنا حياة ابن عربي لنقول إن حياته هي - في زمنه - نموذج لحياة معظم علماء المغاربة وعارفيه، ما إن يشعر الواحد منهم أنه ختم علوم المغرب واكتنه معارفه حتى يمده بصره إلى المشرق الإسلامي. ويمثل المشرق بالنسبة له أمورا عدة:

منها: أنه مدينة العلم الإسلامي، عاصمة ثقافة العلوم النقلية، التي يشعر العالم خارجها أنه لم يكمل تحصيله مالم يأخذ من شيوخها الثقات، أو ينل شهادة تقدير منهم واعتراف بمعرفته وعلمه، وخاصة القاهرة، ودمشق، وبغداد.

ومنها: أن المشرق يمثل بالنسبة إلى بعضهم أرض الله الواسعة

التي يهاجر إليها، إما التماسا للمال والجاه عند الملوك، وإما لمزيد مكانة وانتشار، وكثير من رجال صوفية المغرب لم يُعرفوا، ويؤسسوا طرقهم وزواياهم، إلا في المشرق العربي.

ومنها أيضا، أن المشرق هو النصف الثاني من وحدة إنسانية هي دائرة الوجود العربي الإسلامي، فما إن يحيط العالم بالنصف الأول حتى تنازعه نفسه إلى النصف الآخر ليطمئن إلى اكتمال معرفته.

ومنها أيضا وهو الأهم أن المغاربة والأندلسيين كانوا يشعرون بحتمية خروجهم للمشرق لأداء فريضة الحج وزيارة الأراضي المقدسة.

وهكذا يمكننا أن نقول إن الرحلة المشرقية كانت تراود معظم علماء المغرب، وتكاد تشعرهم بنقصان إن لم يقوموا بها. والعديد ممن قام بهذه الرحلة اتجه إما للإقامة النهائية في المشرق، أو عاد إلى المغرب حاملاً معه مذاهب أهل المشرق الفقهية، وعاداتهم، وزروعهم، وكتبهم وعلومهم. كما شارك الجغرافيون والرحالة المغاربة في عملية التثاقف بين المشرق والمغرب في القرون الوسطى، وذلك بتدوين أحداث رحلاتهم ومشاهداتهم في بلاد المشرق، مثال رحلات ابن جبير الأندلسي (٥٤٠ - ٦١٤هـ) الذي ولد في بلنسية وقام برحلات ثلاث إلى المشرق، توفي خلال رحلته الأخيرة في مدينة الإسكندرية. وكذا رحلات ابن بطوطة (المعروف منها ثماني رحلات) المولود في طنجة من بلاد المغرب عام ٧٠٤هـ والمتوفي في مراكش نحو عام ٧٦٩هـ.

رحل إلى مكة لأداء فريضة الحج وهو في الحادية والعشرين من عمره، وهدف من وراء رحلته أيضا تتويج دراساته بالألق الذي يأمل أن يضفيه عليه المغرب أخذه العلم عن علماء المسلمين في المشرق»، ويعتبر كتابه «تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار» واحدًا من أثمن المصادر عن بدايات التاريخ

العثماني، وتاريخ الهند الإسلامية، وتاريخ إفريقيا الغربية.

وسوف أحصر مداخلتي بأربعة أقسام آملة أن تكشف عن صورة غير متداولة لعلاقة المشرق بالمغرب، استشفها من نصوص صوفي مغربي المولد مشرقي الممات، استطاعت مؤلفاته أن تعكس واقع التصوف في القرنين السادس والسابع الهجريين. وهذه الأقسام الأربعة هي:

١ - فلسفة المكان والسفر.

٢ - الشرق والغرب.. من الجهة إلى الصفة.

٣ - صراع المشرق والمغرب.

٤ - هوية زيتونة.. لا شرقية ولا غربية.

***

١ - فلسفة المكان والسفر

أ - فلسفة المكان

إن الإنسان الصوفي شديد الإحساس بالزمان والمكان وبالآخر من الإخوان، وتتجلى هذه الذائقة المرهفة في كل عمل يريد أن يقوم به، فهو يختار لعمله أفضل الوقت، أو يختار من العمل ما يوافق الوقت لمقولتهم «إن الصوفي ابن وقته». كما أنه يصطفي لعمله خير رفيق فلا يسافر ولا يصاحب ولا يؤاكل ولا يبيع ويشتري في الأسواق ولا يقوم بأي عمل مع آخر إن لم تتوافر فيه شروط إنسانية وقيمية معينة.

أما بخصوص المكان، فالصوفي يبذل جهداً ملحوظاً في البحث عن المكان الذي «يجد فيه قلبه»، وتكثر إشاراته حول «روحانية المكان». يتجلى حضور المكان عند الصوفي قويا فاعلا، ويكاد يكون شريكًا في إنتاج تجربته الروحية.

وقصة ابن الفارض، المعاصر لابن عربي، قوية الدلالة على هذا الموضوع إذ كان قد تجاوز الخامسة والثلاثين من عمره، وهو مشدود القامة في المجاهدات، مبذول النفس في الرياضات، وما من كشف

يلوح، وما من نداء يطلع من غيب. رجع يومًا من سياحته في وادي المقطم إلى حضر الناس. وعندما أراد الدخول إلى المدرسة السيوفية بالقاهرة، وجد على بابها شيخا يتوضأ وضوءا غير مرتب، فاعترض عليه ونبهه إلى أن وضوءه لا يطبق قواعد الشرع. نظر إليه الشيخ، واسمه أبو الحسن البقال، وقال له: «ياعمر، أنت ما يُفتح عليك في مصر، وإنما يُفتح عليك بالحجاز في مكة شرفها الله، فاقصدها، فقد آن لك وقت الفتح».

هذه القصة من حياة ابن الفارض تدلنا على فعالية المكان، وأنه مشبوك بالحياة الروحية للسالك، كما أنها تنبهنا إلى فعالية موضع معيّن من الأرض هو «مكة المكرمة»، التي نعلم أن ابن عربي استقرّ بها في الربع الثالث من عمره، وكتب فيها موسوعته الصوفية «الفتوحات المكية». فهل نستدل بالحادثتين على أن مكة هي أرض فتوحات للمؤهل للفتوح.

واستنادًا إلى حضور المكان ومشاركته في إنتاج التجربة الروحية، نجد ابن عربي يقول صراحة في رسالة: «المكان إذا لم يؤنث لا يعول عليه، يعني المكانة» وهذا يدل على أن ابن عربي لم يعول على نزول مكان لا يتحول إلى مكانة. فالمكان الحق هو ما كان لنازله مهبط تنزلات وإلهامات وواردات. يقول في ترجمان الأشواق ص٧:

رأى البرقَ شرقيّاً، فحَنَّ إلى الشرق
ولو لاح غربيًا لحنّ إلى الغربِ
فإن غرامي بالبريق ولَمْحِهِ
وليس غرامي بالأماكن والتُّرْبِ

هذه الخصوصية الروحية المعرفية للمكان، هي أحد العوالم الباعثة على السفر الفيزيائي للإنسان الصوفي.

ب - السفر والهوية

لم يكتف الإنسان الصوفي بالسفر الباطن المعنوي، بل جعل السفر البدني المادي من جملة مقاماته المكتسبة بالرياضة

والمجاهدة. وذلك لأن السفر يقطع علائق المرء بالأشياء ويكسر قيد العادات والمستحبات والمستحسنات. كما أنه في الوقت نفسه يفرد الإنسان ويجعله مرجع ذاته، فتظهر هويته الحقيقية لأنه يخرجه عن نظامه الاجتماعي الذي كان يحميه ويحيط بسلوكاته ويحقق اندماجه بالآخرين.

واللغة العربية عبرت عن هذا الواقع الإنساني، حيث قالت إن الأحرف الثلاثة: السين والفاء والراء، أصل واحد يدل على الانكشاف والجلاء، وأنه سمي السفر صفرًا لأنه يُسْفِر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم فيُظهر ما كان خافيا منها.

فالصوفي استخدم أساليب عدة تمكنه من التقاط هويته الحقيقية من وراء أقنعة اليوميات، وأهمها أسلوبان: السفر والخلوة. فكلاهما يُخرج الإنسان عن فلكه الطبيعي، عن مكانه، ويضعه في مواجهة نفسه، فيعرفها ويتوحّد.

والمكان يكبر ويصغر، فقد يكون جهة كالمشرق والمغرب، وقد يكون مدينة كمكة المكرمة والمدينة المنوّرة والقاهرة ودمشق وقد يكون بيتًا أو غرفة في بيت، أو قد يكون بدن الإنسان نفسه الذي هو أرضه وبيت خلوته في وقت جلوته.

٢ - المشرق والمغرب.. من الجهة إلى الصفة

ينظر ابن عربي - بداية - إلى الشرق والغرب على أنهما جهتان متقابلتان من الكون، وعندما يرسم خريطة بيت الإيمان يجعل حدوده من جهاته الأربع العبادات، فمن جهة القبلة (الجنوب) تحدّه الصلاة، ومن جهة الشمال الصوم، ومن جهة الغرب صدقة السر، ومن جهة الشرق الحج. وأيضًا في إطار معنى الجهة الحيادي يستخدم ابن عربي عبارتي «بلاد المغرب وبلاد الشرق»، فيخبرنا عن «رجال الفتح» وأن عددهم أربعة وعشرون نفسًا في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون، وبهم يفتح الله على قلوب عباده ما يفتح من المعارف الأسرار.

وجعلهم الله سبحانه على عدد الساعات، لكل ساعة رجل منهم، ومنهم ببلاد الشرق أربعة ومنهم بالمغرب ستة، وباليمن اثنان، والباقي بسائر الجهات.

وحيث إن «رجال الفتح» يلازمون مكانهم لا يبرحون أبدا، نستطيع أن نستشف منذ البدايات رجحان كفة المغرب على كفة المشرق في الكفاءة الروحية والوظائف الكونية الغيبية.

ثم في مرحلة ثانية ينتقل ابن عربي من المعنى الظاهر للمشرق والمغرب إلى المعني الرمزي والباطن. فالشرق لا يدل على محل وجهة كونية فقط، بل أصبح مرادفا لصفة هي الشروق والظهور، في مقابل المغرب المرادف للبطون والستر. وهكذا تصبح ثنائية الشرق والغرب تعني ثنائية الظهور والبطون، الغيب والشهادة، الطلوع والغروب، الإعلان والستر، الليل والنهار.. إلخ.

ويظهر تأويل ابن عربي للشرق والغرب واضحًا في إجابته على السؤال رقم مائة وستة وثلاثين من أسئلة الحكيم الترمذي: «أين باب الاسم الخفي»، فأجاب ابن عربي: بالمغرب. ويعلل هذا الجواب بقوله: «وجعله الله بالمغرب لأنه محل الأسرار والكتم وهو سر لا يعلمه إلا أهل الاختصاص. فلو كان هذا الباب بالشرق لكان ظاهرًا عند العام والخاص، ووقع به الفساد في العموم (...) والشرق بمنزلة الخروج إلى الدنيا، وهي دار الابتلاء للعام والخاص، والغرب بمنزلة الخروج من الدنيا والدخول في الآخرة، فإنه انتقال إلى دار التمييز والبيان ومعرفة المنازل والمراتب على ما هي عند الله تعالى».

وهكذا فالشرق ليس مجرد مكان بل هو صفة الشروق، وكل ما هو شرقي أو في الشرق فهو ظاهر لأن الشرق يُظهر، في مقابل كل ما هو كائن في الغرب فهو في ستر لأن الغرب يستر.

٣ - صراع المشرق والمغرب

شارك ابن عربي في المفاخرة المشرقية المغربية، وانحاز للمغرب وأعلن صراحة ودون مجاملة لفظية، واستنادًا إلى تأويله السابق للشرق والغرب، أن المغرب الإسلامي يعلو على المشرق في ميدان الروحانيات والتصوف. يقول في رسالة الانتصار: «ففتح المغرب لايجاريه فتح إذ حظه من الزمان الوجودي الليل، وهو المقدم في الكتاب العزيز على النهار في كل موضع. وفيه كان الإسراء للأنبياء، وفيه تحصل الفوائد، وفيه يكون تجلي الحق لعباده، وهو زمان السكون تحت مجاري الأقدار، وهي الغاية. إذ السكون عدم الدعوى، لايبقي وجودًا ولا رسمًا. فالحمد لله الذي جعل فتح هذا المغرب فتح أسرار وغيره، فلا تُفتض أبكار الأسرار إلا عندنا، ثم تطلع عليكم في مشرقكم ثيبات قد فرضن عدتهن فنكحتوهن بأفق المشرق».

ولن أكتفي بهذا الموقف النظري الذي أعلن فيه ابن عربي تفوق المغرب صوفيًا، بل سوف أتتبع كتبه ورسائله لأرصد عمليًا وتفصيلاً علاقته الشخصية بالمشارقة والمغاربة، ورأيه فيمن التقى به وفيمن لم يعاصر. وسوف أجعل هذا التفصيل على ثلاث فقرات أخصصه لكتب أربعة من كتب ابن عربي وهي: الفتوحات، روح القدس، الدرة الفاخرة، وكتاب التجليات.

أ - الفتوحات المكية

يعتبر كتاب الفتوحات المكية مصدرا نادرا يختزن مئات الأسماء الصوفية المغربية، ومعظمها يرجع إلى شخصيات غير متداولة في كتب الطبقات المعروفة. ونلاحظ أن ابن عربي لا يقتصد في عبارات الثناء والمدح حين يذكر واحدًا من المغاربة الذين تقدّموه بالزمان أو عاصروه ولم يلتق بهم. وعلى سبيل المثال:

ابن مسرة هو «من أكبر أهل الطريق علماً وحالاً وكشفاً».

- ويذكر كتاب ابن العريف «محاسن المجالس» ويذكر بعضًا

من أقواله، ويشهد له بتمام المعرفة بالله يقول: «ما أحسن كلامه وما أتم هذه المعرفة بالله وما أقدس هذه المشاهدة نفعه الله بما قال». ويعرفنا برتبته في عصره: «ابن العريف أديب زمانه» (ف١/ ٢٢٨).

– ويحصّل كتاب خلع النعلين لابن قسي رواية عن ابنه بتونس عام ٥٩٠هـ.

– أما أبو مدين المعاصر له فهو الأثير لديه، حنّ إلى لقائه، إلا أن الله سبحانه لم يأذن له بذلك. يروي لنا ابن عربي خبر هذه الرغبة فيقول: «قعدت بعد صلاة المغرب بمنزلي بإشبيلية في حياة الشيخ ابن مدين، وتمنيت أن لو اجتمعت به، والشيخ في ذلك الزمن ببجاية مسيرة خمسة وأربعين يومًا. فلما صليت المغرب تنفلت بركعتين خفيفتين. فلما سلمت دخل علي أبو عمران (السدراني)، فسلم، فأجلسته إلى جانبي وقلت: من أين؟ فقال: من عند الشيخ أبي مدين ببجاية. فقلت: متى عهدك به؟ قال: صليت معه هذا المغرب. فرد (أبو مدين) وجهه إلي وقال: إن محمد بن الربي بإشبيلية خطر له كذا وكذا، فسر إليه الساعة وأخبره عني (...) يقول لك: أما الاجتماع بالأرواح فقد صح بيني وبينك وثبت، وأما الاجتماع بالأجسام في هذه الدار فقد أبى الله ذلك .فسكِّن خاطرك والوعد بيني وبينك عند الله في مستقر رحمته». وعلى الرغم من أنه لم يلتق به فإنه أورد الكثير من أقواله، ونقل ما بلغه من أنه سنّ ركعتين بعد الفراغ من الطعام ومشت سنّة في أصحابه. ويؤكد على معرفته به فيقول: «أبو مدين من أكابر العارفين، وكنت أعتقد فيه، وكنت فيه على بصيرة»، كما نعلم من نصوص الفتوحات أنه كان عارفًا بمقامه وهجيره وأشياء كثيرة تخص حياته الروحية.

– في مقابل هذه الحرارة تجاه صوفية المغرب، نجده ينتقد الغزالي (ف ج٤ ص١٠٦ , ٩٣)، ولا يكاد يذكر ابن الفارض (ذكر

مرة في الجزء الرابع من الفتوحات ص٥٦٠)، ويذكر أقوالاً للجنيد لاتخرج عن دائرة التعريفات التي تتكرر في غير موضع.

ب - روح القدس والدرة الفاخرة

ترجم ابن عربي في كتابيه «روح القدس» و«الدرة الفاخرة» لأكثر من سبعين رجلاً من رجال الصوفية. وهي ترجمة لها أهميتان: الأهمية الأولى أنها نصوص نادرة وتكاد تكون المصادر الوحيدة لمعرفة هؤلاء الصوفيين. والأهمية الثانية أن ابن عربي لم ينقل الترجمة عن الكتب والموسوعات، بل هي ترجمة حية لأشخاص التقى بهم وعاش معهم فترات تطول وتقصر، وبالتالي استطاع أن يلتقط جوهر شخصية الواحد منهم ويعكسها في مؤلفه.

وهؤلاء الصوفيون هم: أبو جعفر العريني، أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكومي، صالح العدوي، أبو عبدالله محمد الشرفي، أبو يحيى الصنهاجي، أبو الحجاج يوسف الشبريلي، أبو عبدالله محمد بن قسوم، أبو عمران موسى بن عمران المارتلي، أبو عبدالله محمد الخياط، أبو العباس أحمد الجرار، أبو عبدالله محمد بن جمهور، أبو علي حسن الشكاز، أبو محمد عبدالله بن محمد بن العربي الطائي، أبو محمد عبدالله المووروري، أبو محمد عبدالله الباغي الشكاز، أبو محمد عبدالله القطان، عبدالله بن جعدون الحناوي، أبو عبدالله محمد بن أشرف الرندي، موسى أبو عمران السدراني، أبو محمد مخلوف القبائلي، صالح الخراز، عبدالله الخياط، أبو العباس أحمد بن همام، أبو أحمد السلاوي، أبو اسحق إبراهيم العبسي، أبو محمد عبدالله بن إبراهيم المالقي، عبدالله بن تاحمست، السخان، أبو يحيى بن أبي بكر الصنهاجي، أبو العباس بن تاجة، أبو عبدالله بن بسطام الباغي، يوسف بن تعزي، أبو الحسن القانوني، محمد الحداد، أبو اسحق القرطبي، أبو عبدالله المهدوي، علي بن موسى بن النقرات، أبو الحسين

يحيى بن الصايغ، ابن العاص أبو عبدالله الباجي، أبو عبدالله بن زين اليابري، أبو عبدالله الفران، أبو زكريا يحيى بن حسن الحسني، عبدالسلام الأسود، أبو عبدالله القسطيلي، أبو العباس أحمد بن منذر، موسى أبو عبدالله المعلم، أبو العباس الخراز، الحاج أبو محمد عبدالله البرجاني، أبو عبدالله محمد النابلي، أبو عبدالله المرابط، أبو وكيل ميمون بن التونسي، أبو محمد عبدالله بن خميس الكناني، شمس أم الفقراء، فاطمة بنت المثنى، أبو عبدالله محمد بن المجاهد، أبو الحسن المنهنالي، أحمد الشريشي، أبو عبدالله الجليسي، عبدالماجد بن سلمى، أبو اسحق إبراهيم الحناوي، الأشل القبائلي، ابن الحكيم الكحال، زينب القلعية، أبو عبدالله الطرطوسي، ابن جعفر، عمر الكركري، علي بن عبدالله بن جامي، عبدالحق الوراق، عبدالله بدر الحبشي.

ويظهر بوضوح إعجاب ابن عربي بمتصوفة المغرب، وتهيبه منهم:

■ يقول في ترجمة الكومي، إنه كان إذا قعد بين يديه وبين يدي غيره من شيوخه يرعد مثل الورقة في يوم الريح الشديد، ويتغير نطقه، وتتخدر جوارحه حتى يعرف ذلك من حاله. ويقول عن الشيخ الكومي نفسه، إنه إذا شاء أخذ بيد المريد من أسفل سافلين، وألقاه في عليين في لحظة واحدة. وأنه رآه في النوم وقد انشق صدره وفيه مصباح يضيء كأنه الشمس. وكان بينهما علاقة روحية حميمة لدرجة أن ابن عربي إن تمناه وهو في بيته لمسألة تخطر له، كان يراه أمامه، فيسأله ويجيبه ثم ينصرف.

■ ويقول عن الشيخ العريني «كان إذا تكلم في علم التوحيد فحسبك أن تسمع».

■ وصالح العدوى لم يتخذ مسكنًا ولا تداوى قط، لا يكلم أحدًا يجالسه، لا يدخر شيئًا لغدٍ البتة، صاحبه سنين، ويكاد يعد كلامه معه من قلته، أخبره بأمورٍ مستقبلية فرآها كلها ما غادر

منها كلمة.

■ والشرفي يخبره بالشيء قبل كونه فيكون كما يخبره، وعاين من بركاته وانتفع به.

■ والصنهاجي له قدم راسخة في الرياضات والإشارات، وكان من أهل السياحات ملازما للسواحل مؤثرا للخلوة.

■ عبدالله الخياط، ابن عشر سنين أو إحدى عشرة سنة، شديد الوجد والتوله، اجتمع به ابن عربي بجامع العديس وكان قد فُتح له في هذا الطريق وما علم به أحد. أراد الموازنة معه، فما رأى نفسه بين يديه إلا كدرهم زائف.

باختصار، إن ترجمته لمشايخه في المغرب مفعمة بالإعجاب، وصدق المحبة، ووضعية التلميذ الذي يتطلع إلى الاستفادة والتعلّم من أستاذه.

ج - كتاب التجليات

يمكننا أن نضع كتاب ابن عربي التجليات في مواجهة كتابيه: «روح القدس» و«الدرة الفاخرة». فإذا كان هذان الكتابان يؤرخان للتصوف المغربي، ويبدو فيهما ابن عربي تلميذًا أمام أساتذة، فإنه في كتاب التجليات يتربع على عرش الأستاذية العظمى، يوقف صوفية المشرق، يحاكمهم في لا مكان ولا زمان، يحاججهم في أقوالهم حول التوحيد، ويبين لهم مواطن الغلط فيها. والأهم من ذلك، أنه بعد أن صحح لهم توحيدهم، يساعدهم (بعد موتهم) على الترقي في مقامات روحانية. ونختار بعضًا من الشخصيات الصوفية الكبيرة والمشهورة، لنظهر اختلاف خطاب ابن عربي مع المشرقيين. وحيث إن البحث هنا لا يحتمل التطويل في موضوع التوحيد، لذلك سوف أختصر المحاججة بين ابن عربي وصوفية المشرق وألتقط فقط الألفاظ الدالة على نمط العلاقة:

■ يقول ابن عربي إنه التقى الشبلي في تجلي ثقل التوحيد، فقال له: يا شبلي التوحيد يجمع والخلافة تفرق، فالموحد لايكون

خليفة مع حضوره في توحيده. فقال له: هو المذهب. ثم سأله الشبلي عن أسئلة أجابه عليها ابن عربي. وهنا يتجلى معلمًا، يُسأل فيجيب. واختتم اللقاء بأنه قبّل الشبلي وانصرف.

■ يقول إنه رأى الحلاج في تجلي العلة. وسأله: لم تركت بيتك يخرب؟ فأجابه بأنه لما استطالت عليه أيدي الأكوان أنفت نفسه أن تعمره، فقيل مات الحلاج، والحلاج ما مات، ولكن البيت خرب والساكن ارتحل. فقال ابن عربي: عندي ما تكون به مدحوض الحجة. فأطرق الحلاج وقال: «وفوق كل ذي علم عليم». وفي ختام اللقاء، تركه ابن عربي وانصرف.

■ وبعد أن كان معلمًا للشبلي وللحلاج، هاهو معلم لذي النون المصري، يقول رأيت ذا النون المصري في تجلي سريان التوحيد، وكان من أطرف الناس.

فقلت له: عجبت من قولك (كذا وكذا ...) يا حبيبي يا ذا النون، وقبلته وقلت: أنا الشفيق عليك لا تجعل معبودك عين ما تصورته فيه، ولا تحجبك الحيرة عن الحيرة، وقل ما قال، فنفى وأثبت: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»، ليس هو عين ماتُصور ولا يخلو ما تُصور عنه.

وبعد أن بيّن ابن عربي لذي النون غلطته في التوحيد، نجد هذا الأخير يقرّ بعلم ابن عربي ويتحسر على معرفته بهذا العلم بعد فوات الأوان وانقضاء الحياة الدنيا بحقه. فيقول: «هذا علم فاتني، وأنا حبيس والآن قد سرح عني، فمن لي به وقد قُبضت على ما قُبضت عليه».

هنا يتجلى ابن عربي مرة ثانية معلمًا صوفيًا لذي النون، ويعلّمه أن ترقي الأرواح بالعلوم لا ينتهي بانتهاء الحياة الدنيا بحق الشخص، فيقول له: «يا ذا النون ما أريدك هكذا، مولانا وسيدنا يقول (وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون). والعلم لايتقيد بوقت ولا مكان ولا بنشأة ولا بحال ولا بمقام».

وهكذا - بحسب نص ابن عربي - يتوالى الترقي الروحي الإنساني بالعلوم بعد موت البدن، وهذا علم وحال لم يكن لدى صوفية المشرق خبر به. يقول ذو النون: «جزاك الله خيرًا، قد تبين لي ما لم يكن عندي، وتجلت به ذاتي، وفتح لي باب الترقي بعد الموت وما كان عندي منه خبر. فجزاك الله خيرًا».

■ وفي تجلي التوحيد، وغايته أن يكون هو الناظر وهو المنظور، رأى «أخانا الخراز رحمه الله»، فقال له: هذا نهايتك في التوحيد أو هذا نهاية التوحيد؟ فقال له الخراز: هذا نهاية التوحيد. فقبّله وقال له: يا أبا سعيد تقدمتمونا بالزمان وتقدمناكم بما ترى.

كيف تفرّق يا أبا سعيد في الجواب بين نهايتك في التوحيد ونهاية التوحيد، والعين العين ولا مفاضلة في التوحيد، التوحيد لا يكون بالنسبة هو عين النسبة.

هنا خجل أبو سعيد الخراز من نقصان معرفته في توحيده، فآنسه ابن عربي وانصرف.

■ أما الجنيد فيعرفنا ابن عربي أنه شاركه في «تجلي بحر التوحيد» ولم ينتقده، بل رأى ما قاله في هذا المجال صحيحًا. وهذا يعني أن الجنيد وابن عربي معه من أهل الفناء في التوحيد، ونترك ابن عربي يعبر بلغة شعرية راقية عن هذا الاندماج الإنساني بين شخصين في حال واحد، يقول: «التوحيد لجّة وساحل، فالساحل ينقال واللجة لا تنقال، والساحل يُعلم واللهجة تُذاق. وقفت على ساحل هذه اللجة، ورميت ثوبي وتوسطتها. فاختلفت علي الأمواج بالتقابل، فمنعتني من السباحة، فبقيت واقفًا بها لابنفسي. فرأيت الجنيد، فعانقته، وقبلته. فرحّب بي وسهل (...) فعانقني وعانقته، وغرقنا فمتنا موت الأبد، فلا نرجو حياة ولانشورا»، وهذا يعني أن ابن عربي غرق مع الجنيد في بحر التوحيد، ويسأل الله سبحانه عدم العودة (أي الصحو

والفرق) من الغرق في التوحيد (الفناء - حال الجمع).

ولكن، وإن كان ابن عربي يعانق الجنيد ويغرق معه في بحر التوحيد، إلا أنه في «تجلي توحيد الربوبية» يخالفه، ويحاججه ليبين له نقصان معرفته وعدم صحة توحيده في هذا المجال. إذ رآه في هذا التجلي فبادره: كيف تقول في التوحيد يتميز العبد عن الرب، وأين تكون أنت عند هذا التمييز. لا يصح أن تكون عبدًا ولا أن تكون ربًا، فلابد أن تكون في بينونة تقتضي الاستشراف والعلم بالمقامين مع تجردك عنهما حتى تراهما.

لا يناقش الجنيد ابن عربي، بل يعترف فورًا بقصوره، ويخبرنا النص أنه يخجل ويُطرق. فيلاطفه ابن عربي ويقول له: لا تُطرق نعم السلف كنتم ونعم الخلف كنا. وحين يشعر بفوات الوقت لإصلاح ما كتب في الحياة الدنيا، يسأل ابن عربي: كيف بالتلافي وقد خرج منا ما خرج ونقل ما نقل؟ يطمئنه ابن عربي بقوله: لاتخف، من ترك مثلي بعده فما فُقد. أنا النائب وأنت أخي.

وينختم اللقاء بأن قبّل ابن عربي الجنيد قبلة، فعلم ما لم يكن يعلم، ثم انصرف.

■ وهذا يوسف بن الحسين يعرّفه ابن عربي بغلطه في عطشه للتوحيد، فيتنبه، ويهفو إلى ابن عربي فيحتضنه وينصب له معراج الترقي فيه.

■ وفي تجلي من تجليات المعرفة يرى ابن عطاء، ونلاحظ أنه يغلظ في الكلام، ومما قال له: «يا ابن عطاء ما هذا منك بجميل (....) تب إلى الله يا ابن عطاء (...) ارفع الهمة..».

وعندما تنبه ابن عطاء لعدم صحة معرفته بالله، يشعر بما شعر به ذو النون قبله، وأنه فات وقت العمل، وأنه لا يستطيع أن يرفع الهمة كما نصحه ابن عربي، فيقول: «مضى زمان رفع الهمة».

هنا يعلّمه ابن عربي ما علّم الذين قبله من عدم توقف الأرواح

بالموت البدني عن الترقي. فيقول له: «للهمم رفع بالزمان وبغير الزمان. زال الزمان فلا زمان، ارفع الهمة في لا زمان تنل مانبهتك عليه. فالترقي دائم أبدًا».

يشكره ابن عطاء ويقول له: «بورك فيك من أستاذ»، ثم فتح هذا الباب فترقى، فشاهد، وأقر لابن عربي، الذي انصرف بعد هذا الحوار.

■ وفي تجلي نور الغيب يرى سهل بن عبدالله التستري، فيسأله ويجيب، ويبين له ابن عربي مواقع الغلط في كلامه، وأنه حدّد الله سبحانه من حيث لا يشعر. وعندما يسأله سهل أن يخبره هو بالحق على ما هو عليه، يقول: «وهل الجواب عنه إلا السكوت».

وعندما يفنى سهل ويرجع، ويجد الأمر على ما هو عليه، نرى ابن عربي يحض سهلاً على الاعتراف له بالأسبقية المعرفية. فيقول: «يا سهل، أين أنا منك». فيقول سهل: «أنت الإمام في علم التوحيد».

بعد هذا الاعتراف من سهل، ينزله ابن عربي - بحسب النص - إلى جنب النوري في علم التوحيد، ويؤاخي بينه وبين ذي النون المصري. ثم ينصرف.

وفي ختام هذا القسم الثالث نقول: يتجلى ابن عربي تلميذًا في المغرب، معلمًا في المشرق. ثم قدم لنا تراجم لأسماء مغربية مخبوءة كالكنوز في السراديب ممن انتفع هو بهم في طريق الآخرة، خاصة في كتابه روح القدس والدرة الفاخرة، وفي المقابل أخبرنا بوقائع في كتاب التجليات ضمت أسماء مشرقية كبيرة انتفعت به بعد مفارقتها للدنيا في حياتها الآخرة. وبعد أن كان لا يملك إلا أن يستمع إن تكلم أبو جعفر العريني في التوحيد (كما ورد في روح القدس)، هاهو (في التجليات) يصحح عقائد المشرقيين في التوحيد.

إن المقابلة بين هذه الكتب الثلاثة بالإضافة إلى نصوص

الفتوحات تبين المكانة العالية التي يعطيها ابن عربي للصوفيين المغربيين، فضلا عن شعوره بالمهابة والرعدة كورقة في يوم الريح الشديد، في مقابل مساحة الحرية التي يتعامل بها مع المشرقيين.

٤- هوية زيتونة...لا شرقية ولا غربية

لن نظل في عالم التفرقة والتضاد، كما تجلى في مفاخرة المغرب للمشرق، بل سنرقى مع ابن عربي إلى هوية الإنسان العارف المتكثرة الجامعة للأضداد. والكفيلة بإيجاد علاقة متكاملة بين المشرق والمغرب.

وهنا يتجلى ابن عربي راهنيًا في أفكاره، إذ يقدم لنا حلاً لتأليف المختلف، واندماج عناصره المتضادة في كل متكثر، يحفظ خصوصية كل عنصر وهويته ويحترمها ولا يعمل على إزالتها.

ومرجعه في هذه الهوية المتكثرة للإنسان العارف آيتان قرآنيتان: الآية الأولى أسست لتنزيه هوية العارف من الجهات. والآية الثانية أسست لجمعية هوية العارف لكل الجهات، وفيما يأتي نفصل هاتين المقاربتين لهوية العارف:

أ- هوية العارف منزهة عن التقيد بالجهات

يستند ابن عربي إلى آية قرآنية هي: **﴿يا أهل يثرب لا مقام لكم﴾**، ليرى أنها تشير إلى مقام العارف الذي لا يتقيد بصفة أصلاً. يقول في الفتوحات:

«المقام الذي ينتهي إليه العارفون وهو أن لا مقام، كما وقعت به الإشارة بقوله تعالى **﴿يا أهل يثرب لا مقام لكم﴾**. وهذا المقام لايتقيد بصفة أصلاً. وقد نبه عليه أبو يزيد البسطامي لما قيل له: كيف أصبحت؟ فقال: لا صباح لي ولا مساء، إنما الصباح والمساء لمن تقيد بالصفة وأنا لا صفة لي (انتهى كلام أبي يزيد). فالصباح للشروق والمساء للغروب، والشروق للظهور وعالم الملك والشهادة، والغروب للستر وعالم الغيب والملكوت. فالعارف في هذا المقام كالزيتونة المباركة التي لا هي شرقية ولا غربية، فلا

يحكم على هذا المقام وصف يتقيد به، وهو حظه من **﴿ليس كمثله شيء﴾**.

إذن، الشخص العارف لا يتقيد بصفة، لا بشرق ولا بغرب، لابصبح ولا بمساء، لا بظهور وشهادة ولا بسرّ وغيب، إنه منزه عن الصفة مبرّأ. وهذا التنزيه عن الصفة يعليه على المفاخرة، ويجعله فوق الصراع حول شرق وغرب...وهذا جزء من المحل.

ب - هوية العارف جامعة للجهات كلها

يستند ابن عربي إلى آية قرآنية هي: **﴿...مثل نوره كمشكاة...﴾** ليرى أنها تشير إلى هوية العارف الكامل الحاملة للصفات المتقابلة. فالعارف هنا صاحب هوية لا شرقية ولا غربية، لا بمعنى أنه يعلو على شرق وغرب، ويخلو منهما ويتنزه عنهما، بل بمعنى أنه لا ينحاز لشرق ولا لغرب بل يجمع في ذاته خصائص الشرق والغرب في وحدة معرفية إنسانية، دون امتزاج لهذه الخصائص أو ذوبان.

يقول: «فهذه أربعة: مشكاة وزجاجة ومصباح وزيت. والخامس: الهوية، وهو الزيتونة المنزهة عن الجهات (لا شرقية ولا غربية). وكني عنها بالشجرة من التشاجر وهو التضاد، لما تحمله هذه الهوية من الأسماء المتقابلة».

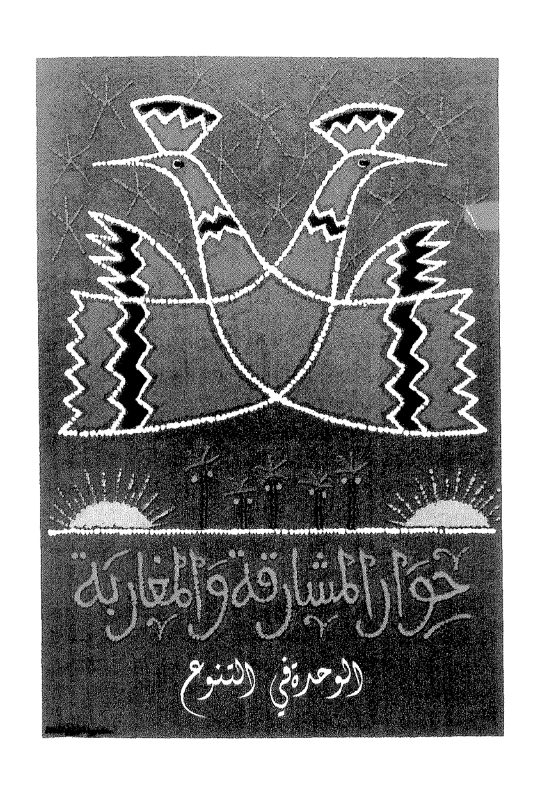
ويشبّه ابن عربي هذه الجمعية الصفاتية بالإنسان: فهو واحد بذاته متعدّد بمكوناته.

يقول: «هوية أحدية فيها صور مختلفة (...) فزيد إحدى العين (...) وكل جارحة منه متميزة عن غيرها من الجوارح، وكل قوة منه في باطنه لها حكم ليس للأخرى ومحل ليس للآخر، فتميزت الصور في عين واحدة».

وهذه الجمعية تحقق الاعتدال اللازم لتوازن الشرق والغرب وتكاملهما، يقول: «هذه الشجرة لا شرقية ولا غربية فوصفها

بالاعتدال»، وهذا الاعتدال إضافة إلى الانفتاح على خصائص الشرق والغرب يجعلها متمتعة بخصائص القطبين، يقول ابن عربي: «(شجرة) لا شرقية ولا غربية في تمام الاعتدال، لا تميل عن عَرَض إلى شرق فيُحاط بها علمًا، ولا إلى غرب فلا تُعلم رتبتها».

وهكذا فالإنسان العارف معتدل المقام بين الشرق والغرب، فلا يميل بكله إلى الشرق فيحيط به الناس علمًا، ولا يميل بكله إلى الغرب فيجهل الناس رتبته.


حوار المشارقة والمغاربة
الوحدة في التنوع

المحور الثالث

المشارقة والمغاربة بين الإبداع والتواصل

- د. واسيني الأعرج
- إبراهيم العريس
- د. بنسالم حميش

التأسيس الروائي المغاربي
سلطان المركز وطموحات الأطراف

د. واسيني الأعرج *

من غير المجدي اليوم التكرار بأن العلاقات الثقافية بين المشرق والمغرب مسألة حيوية في صلب الثقافة العربية التي لا يمكنها أن تتجدد وتتطور إلا داخل مجموعة من العلاقات الصحية بين طرفي الثقافة الواحدة، فالمسألة صارت محسومة ونكرانها دليل على محدودية في الفكر والرؤية المستقبلية. المشرق عمق ثقافي وحضاري للثقافة المغاربية، والمغرب رافد مهم من روافد الثقافة العربية في غناها وتعددها وانفتاحها على الآخر الذي يشكل اليوم رهانا صعبا في كيفيات التعامل معه. لكن داخل هذه الثوابت الطبيعية تعتمل تناقضات حادة غير مرئية تشل المبادرات وتشتت المجهود الثقافي بسبب سوء الفهم أو بكل بساطة بسبب عقليات منكسرة لاتزال تحت ضغط مقولة بضاعتنا ردت إلينا. وهي المقولات نفسها التي أفقدتنا المبادرة الثقافية والفلسفية والفكرية منذ القرن العاشر ورهنت مجهودات ابن رشد وابن خلدون في زاوية الضيق والإهمال إلى أن نبهنا الغرب إلى جدواها.

* أستاذ كرسي بجامعتي الجزائر والسوربون.

ربما انتحت هذه الدراسة منحى الملاحظة والتأمل ومحاولة الفهم من خلال أمثلة حية على حساب القراءات الجاهزة. فإذا كانت عوائق الاستعمار والتاريخ والجغرافيا من مسببات سوء الفهم بين المشرق والمغرب، فقد تسطح العالم اليوم وقلت النتوءات والمبررات التي كانت موجودة سابقا وكانت تمنع هذا التواصل من أن يكون فاعلا في رحم الثقافة العربية ومحددا لمسالكها المستقبلية. فلا تكفي العلاقة الثقافية المزكاة سياسيا عند الحاجة في غياب استراتيجية فعلية تدفع بنا إلى استغلال الإمكانات المتوفرة بشكل كامل. فمازلنا إلى اليوم نكرر نفس مقولات المركز والأطراف-أو المحيط-على حد سواء، التي لا تعمل إلا على تحجيم المجهود وإدخاله في حروب هامشية هي دليل على هزائم داخلية حقيقية أكثر منها دليلاً على تأمل وفكر حقيقيين.

في سنة ١٩٥٧ بادر طه حسين وفي طفرة نوعية واستثنائية إلى تقديم رواية السد للكاتب والمفكر التونسي التأسيسي محمود المسعدي، بعد صدورها بسنتين بالكلمات التالية معترفا لها بالجودة في فكرها وبنائها: «أريد أن أنتقل اليوم بقراء هذا الحديث من مصر ومن أدبائها وكتابها إلى وطن عربي آخر لا نكاد نعرف عن حياته الأدبية شيئا ذا بال لأن ظروف السياسة حالت بيننا وبين الاتصال الدقيق والمنظم به وبأدبه آمادا طويلة وهو تونس... فلم تكن كتب التونسيين تصل إلينا من طريق مباشر إلا نادرا ولم تكن كتبنا وآثارنا الأدبية تبلغ تونس إلا مهربة إلى أهلها عن طريق فرنسا نفسها وربما جاء تونسي كريم إلى مصر يحمل إليها بعض الآثار التونسية وعاد إلى وطنه ببعض الآثار المصرية... إن هذا الأديب التونسي قد تثقف بالأدب العربي كأحسن ما تكون الثقافة، ثم أتم دراسته في فرنسا فأتقن العلم بالأدب الفرنسي كل الإتقان». ونشأ من وراء هذه المقالة نقاش عال بين الكاتبين. فرد المسعدي على ذلك في مقال له في مجلة الفكر التونسي قبل أن يرد عليه من جديد طه حسين في جريدة الجمهورية بين فيه موقفه من

التأثيرات الفلسفية التي تحكمت في عمل المسعدي. لا يوجد أي إشكال فيما قاله طه حسين الذي بين الصعوبات والمشاق المضنية للحصول على الكتاب المغاربي في فترة استعمارية قاسية حالت دون تواصل الاخوة والثقافة الموحدة بعنصر اللغة على الأقل. كما لا توجد أية نية مسبقة من كلام قيل منذ أكثر من نصف قرن، لا يزال في معناه التاريخي الجوهري قائما وكأنه قيل اليوم. لكن الإنسان المتبصر الذي يحاول أن يتجاوز الشكل العاطفي للعلاقة باتجاه تأمل ميكانزمات اشتغالها سيكتشف أننا أمام حالة تجسد من الناحية الرمزية جوهر انبناء العلاقة بين المركز والمحيط الذي لم تتخلص منه عقلية الخمسينيات على الرغم من عمقها العربي والقومي. في كلتا حالتي الاتصال بين المشرق والمغرب والبحث عن الكتاب، كما يظهر جليا من مقالة طه حسين، فالتونسي (المحيط) هو الذي يأتي بالكتاب التونسي نحو طه حسين (المركز) وهو الذي يذهب بالكتاب المصري إلى تونس لإشاعته على الآخرين. العلاقة، كما يتبدى ذلك من حديث عميد الأدب العربي أحادية الجانب ولو في غياب صريح للوعي بها. هذه الأحادية هي التي ستتحكم في عقلية المركز اللاواعية وهي التي توجهه وتبرر مركزيته وسلطانه. ربما لم نأخذ من مبادرة طه حسين إلا جانبها السلبي لكن المشكلات الثقافية في مثل هذه الحالة تحددها طبيعة العلاقة، والعلاقة هنا مختلة في جوهرها لأنها ستتوقف عند حدود مبادرة أو مبادرتين جاءت بهما الصدفة الطيبة ولن تصبح فعلا ثقافيا مدركا لجدوى ترميم النقص وصهر كل المجهودات الثقافية العربية في سياق كبير وموحد لا يلغي الاختلافات والتمايزات ولا يؤخذ مطلقا كولاءات لمركز على الرغم من أهميته، ليس هو السيد المطلق للإبداعية والشعرية المتمايزة. بمعنى مختزل، لم يُنظر لهذا التمايز المغاربي مثلا ضمن أفق استراتيجية متأمِّلة ومحكمَة تدفع بالباحث أو المفكر في المركز إلى تجاوز فلتة النص الواحد لتفادي عقدة الضمير تجاه الأخ الكامل بالمعنى اللغوي والتاريخي والحضاري.

إلى اليوم، يحدث مثل هذا السلوك، مع الفارق العلمي والتاريخي. يحدث مرارا أن تلتقي في ندوة أو ملتقى بأخ مشرقي، سمع عنك وعن أعمالك الأدبية (سمع ولم يقرأ) ولكن الظروف وقلة الوقت وثقل حركة الكتاب بين بلدان المشرق والمغرب لم تسمح له بالاطلاع عليها، فتمنح له أنتَ ما تيسر لديك بسعادة غامرة. ثم تستغل فرصة الندوة التي جمعتك به وتحادثه عن أعماله، أو عن آخر مقالة نشرها وعن بنيات رواياته وتحولاتها وتنتظر رد فعله ولكنه يهز رأسه وينسحب وكأن المسألة تحصيل حاصل وتدخل في طبيعة الأشياء الجبرية إذ من غير المعقول تجاهل أدب المركز وعدم معرفته. حالة تكاد تكون لاشعورية تتجلى لدى الطرفين، المركز والمحيط، وهي التي تتحكم في طبيعة العلاقة التي تعيد إنتاج تكافؤاتها المختلة جوهريا. هذه الأمثلة البسيطة لا تعني مطلقا تسيد القطيعة بين طرفي المعادلة في عالم عربي على الرغم من تمزقاته السياسية وانكساراته المستمرة، ما تزال تقاطعاته كثيرة ولغته العربية واحدة. لغة، على الرغم من تنوعاتها المحلية، فهي تؤكد على وجود غنى مستمر ومتنامٍ يحتاج فقط إلى من يتأمله ويصنع من تناقضاته واختلالاته مادة للمعرفة والتقدم بمنأى عن عقلية المخزن الثقافي الذي يقصي التنوع بحجة التفرقة وخارج سلطان المركز الذي لم تتسع رؤيته إلى اليوم لكي يرى جروحات جسده والبتر الصادي lamputation sadique الذي مارسه ضد نفسه طوال الحقب الماضية والذي يستحق لوحده أن يكون موضوعا للدراسة.

بين المركز والمحيط:

من هنا، يجب أن لا ننكر أننا أمام وضع تحدده طبيعة العلاقة القائمة على ثنائية المركز والمحيط أو الأطراف Le centre et la périphérie التي تكسر الثقافة الواحدة ولا تسمح لها بالانطلاق والتطور أو تدفع بها إلى اكتفاءات ذاتية من دون التفكير في الشرطية العامة التي تبرر وجودها الحضاري. فهذه الثنائية وإن بدت عليها بعض علامات الاستقرار، سرعان ما ترتبك في نظمها وثوابتها. فالمركز بحكم طبيعته

الاستراتيجية والتكوينية يمارس هيمنة وطغيانا كبيرين ولا يُظهر إلا ما تبدى عن المركز وما سواه لا يدخل في الحسبان. إذا أراد الكاتب المغاربي مثلا أن يُقرأ في المشرق ويُعرف، عليه أن يبقى على تماس بالمركز. لا توجد قناة ثالثة سوى النشر داخل دوائر المركز كالقاهرة ودمشق وبيروت وإلا فستظل كتاباته في الأغلب الأعم في مكتبات الوطن الواحد. قد يبدو على ما نقوله بعض التسرع، إذ يمكن أن يقول قائل إن المشكل يطرح كذلك في بلدان مسماة على المركز وهي لا تستفيد مطلقا من سلطانه. الأدب الخليجي مثلا؟ هذا صحيح ولكن المشكلة في البلدان المغاربية تطرح بشكل أكثر تعقيدا لابتعادها عن تجاذبات المركز ولهيمنة الفكرة التقليدية أن سلطان اللغة الفرنسية في هذه البلدان كسر اللغة العربية وحطم ألقها.

حينما نتكلم عن مركز شرقي وعن أطراف مغاربية ندرك سلفا أن سلطان هذه العلاقة ينام على أرض رجراجة ومتحركة. فالمركز نفسه عندما نتأمله عميقا، يتقلص إلى مركز المركز ومحيطه لتصبح فيه مصر مثلا، بحكم التاريخ الثقافي العربي مركزا بينما البقية مجرد حواشٍ محيطة. من هنا نعرف اليوم كثيرا عن الأدب المصري مثلا وقليلا عن أدب الأطراف القريبة من المركز كلبنان وسوريا ونكاد لا نعرف شيئا عن أدب الأطراف البعيدة كالأدب الخليجي مثلا، الكويتي السعودي البحريني وحتى العراقي، فالمركز حتى في هذه الحالة يمارس هيمنته على أطرافه القريبة ويهمشها فماذا عن الأدب المغاربي الذي يتبدى من خلال هذه المعادلة المتحولة كأدب للأطراف البعيدة؟ فالتجاذب تجاه المركز عندما يقل، يكثر سوء التفاهم والإقصاء المتبادل والميل نحو التمركز وتضخم الذات. فيخلق الأدب المغاربي نفسه أطرافه وحواشيه بحيث تبدو فيه موريتانيا وليبيا أقل حظا من حيث الاهتمام بالقياس إلى المغرب والجزائر وتونس على الرغم من أن البلدين يتبطنان مواهب كبيرة واستثنائية.

نحن أمام حالات انقلابية مستمرة على أرض غير قارة، قد يصبح

فيها المركز نفسه محيطا مهتزا أمام مركز مهيمن وكبير، تحديدا أمام الآلة الثقافية الغربية التي تمارس سلطانها وتدفع نحوه بأسماء ربما كان قد رفضها لو بقيت على حافة المحيط، الطاهر بن جلون فرضه المركز الغربي على المحيط (المركز) الشرقي وإلا لبقي أديبا عاديا ينظر له مثلما ينظر اليوم لجزء كبير من الأدب المغاربي أو الرعيل الأول من الكتاب الجزائريين كمحمد ديب وآسيا جبار ومالك حداد الذين قذف بهم المركز الأوربي نحو المحيط الشرقي ليكتسبوا شرعية التداول والدخول في صلب الذاكرة الجمعية العربية. لم يكن أمام سلطان الشرق الثقافي إلا الإذعان أمام سلطان الغرب القوي بآلاته الإعلامية ومؤسساته.

واذن فهناك مشاكل عضوية بالنسبة للأدب العربي. إما أن هذا الأدب بدأ يتسع بحيث خلق عناصره القطبية الداخلية التي لم يعد بإمكان المركز احتواؤها أو أن بعد الشقة بين الأطراف والمركز والخصوصيات الكبيرة والكيانات المستقلة عمق سوء الفهم وجعل كل أدب ينشأ في سياقه الخاص من دون مرجعية المركز الأم مثلما يحدث في الأدب الفرنسي والكندي والسويسري والبلجيكي والفرانكفوني العربي والإفريقي الذي يشترك في اللغة نفسها ويشكل رافدا للغة الأم مع الاحتفاظ بخصوصياته العميقة التي لا تجعله يذوب في عالم متمركز حول نفسه المحاطة بهالة المركز.

من هذه الزئبقية المتحركة في المركز والأطراف ومن هذه المعابر التي كثيرا ما ترتطم بجدار سميك من اللاموضوعية تبرز مشاكل عدة لا تؤكد في نهاية المطاف إلا على عمق الفجوة داخل الثقافة الواحدة. زكتها وقائع مرئية حقيقية تتشكى منها الأطراف. ثقل حركة الكتاب بين المركز والمحيط أدت إلى حالة جهل كبير لما ينجز على الضفاف الصغيرة. وانحصار كبريات الاعترافات والجوائز العربية في دائرة المركز (جوائز الرواية العربية أو العويس، أو غيرها، تكاد الأسماء المغاربية لا تجد لها مكانا صغيرا وحتى عندما تفوز بها لابد

أن يختبئ مثقف مشرقي وراء فعل الكتابة، مثال أحلام مستغانمي وسعدي يوسف؟). هناك حالة إجحاف واضحة وكأن المركز وحده هو المنتج وعلى الأطراف أن تكون عارفة لكل ما يرتبط به. عيب على الإنسان أن لا يعرف نجيب محفوظ أو صنع الله إبراهيم أو جمال الغيطاني أو عبد الرحمن منيف أو نبيل سليمان أو ميرال الطحاوي، وهو عيب بالفعل بالنسبة لإنسان ينتسب إلى الثقافة العربية ويكتب بلغتها ولكن في الصورة الأخرى، ليس مؤذيا أن يجهل الإنسان كلية الطاهر وطار، ابن هدوقة، إبراهيم الكوني، عبد الكريم غلاب أو أحمد ولد عبد القادر، بل حتى بمحاذاة المركز، ليس مؤذيا أن لا يعرف مثقف المركز الروائي غائب طعمة فرمان، يحيا يخلف، توفيق فياض، ليلى العثمان، إسماعيل فهد إسماعيل أو إلياس خوري. يتولد عن ذلك تشنج مغاربي إقصائي أكثر منه سجال معرفي متزن يحاول أن يبحث في عمق الإشكال لفهمه. فيرفض مركزية الشرق بحجة أنها فقدت سلطان الأبوة ودخلت في عمق دورة الاحتضار والتكرارية والاجترار من دون القدرة على امتلاك استراتيجية حقيقية وأن الزمن الذي كان فيه المركز سلطان المعرفة، انتهى ومات بموت سلطان المبادرة السياسية والمعرفية وحل محله سلطان الحداثة والحرية.

في الحقيقة الزمن تغير وعلى كل الرؤى أن تتغير جذريا، مشرقا ومغربا، لا المغاربي حداثي في المطلق ولا المشرقي مرتكن إلى حالة ثبات في المطلق كذلك.

العودة إلى أسئلة البدايات:

النظر في التاريخ البعيد أو القريب يعيدنا إلى حقائق الأشياء البسيطة. لا يمكن التنصل عن الشرق الثقافي والحضاري واللغوي من دون إحداث عملية بتر مرضية تضر أكثر مما تنفع. إن الارتباطات الثقافية المغاربية-المشرقية لا تحتاج إلى براهين عديدة، فقد كانت دائما هي الواجهة والمحرك للثقافة العربية في تعدديتها وتفردها. فعناصر الوحدة الثقافية تؤسسها اللغة وتاريخا فيه الكثير من

الاشتراك والكثير من عناصر الاختلاف بحكم المساحات المشتركة والجغرافية المترابطة. هناك خصوصية تاريخية لكل تجربة أدبية في الأقطار العربية تنعكس على حجم الإنتاج وبلورة الاتجاهات والقيم الجمالية وتقاليد التلقي والنقد، إلا أن مثل هذا التمييز بين مركز ومحيط قد يوحي بعلائق التبعية والمفاضلة والواقع مجال الكتابة الأدبية لا يخضع لمنطق التطور المطرد نحو الأفضل ولا لمنطق محاكاة اللاحق للسابق. إنه مجال مفتوح على كل الاحتمالات، يعلو وينخفض ومكاسبه لا تأتي نتيجة تخطيط بقدر ما تتولد عن عناد المبدعين ومقاومتهم للواقع القائم ولتبريراته الجوفاء، من هذه الزاوية، فإن الأهم والأعمق عند الكاتب العربي سواء اعتبر من المركز أو من المحيط هو مواجهة الأسئلة المشتركة المطروحة على المجتمعات العربية وعلى كتابها الأمر من هذه الناحية ليس جديدا، ربما كان الجديد في مثل هذه الحالات هو استعادة السؤال ووضعه في مساره الصحيح لتصبح المغاربية تنوعًا ثقافيًا مهمًا ينضاف إلى الثقافة العربية وليس مجرد بضاعة ترد إلى أصحابها الأصليين لأن الفعل الثقافي المغاربي يتخطى اليوم فعل الترديد باتجاه الإضافة (في مجالات الترجمة والنقد والرواية..)على الرغم من أن ذلك يتم وسط حقل ثقافي ليس دائما بالهين تخترقه ثلاث اتجاهات متناقضة ومتضاربة في عمقها.

١- اتجاه يتعامل مع الثقافة المغاربية كمجرد ترديد لما يعتمل في المشرق. ويتجه هذا الخطاب الذي كان إلى وقت قريب صداميا إلى الإهمال أو عدم الاهتمام بالنص المغاربي بل هناك أمية مدقعة في هذا المجال. ولنضع أمامنا اليوم مساحة الأدب المغاربي بكل النصوص التي أنتجتها وليسأل كل واحد منا نفسه: ماذا قرأ من الأدب المغاربي وما هي الأسماء التي بقيت عالقة بذهنه وما هو الجهد الذي بذله من أجل ذلك؟

٢- اتجاه مناقض للأول فقط في مظهره ويلتقي معه في الرؤية نفسها. يعطي بعض المغاربة لأنفسهم أهلية التقدم على المشارقة في

كونهم قراء جيدين لهذا الأدب ودارسين ممتازين له بجدية واستماتة ويستطيعون بسهولة أن يتحدثوا عن نجيب محفوظ أو إسماعيل فهد إسماعيل أو عن عبد الرحمن منيف أو صنع الله إبراهيم أو إبراهيم الكوني أو رشيد بوجدرة أو محمود المسعدي أو محمد زفزاف وهو الأمر الذي يفتقده المثقفون المشارقة. وهذه التعددية الثقافية واللغوية دفعت بالكثيرين إلى رد فعل غير علمي وانتحاء رؤية شمولية إقصائية بالمعنى السياسي لأنها تلغي كل التفردات والخصوصيات المشرقية. هناك في الوطن العربي، على أقلية ذلك مهتمون ممتازون بالأدب المغاربي وقراء هم الامتداد الطبيعي للكتابات المغاربية التي تجد بعضا من مبرراتها القرائية فيهم.

٣- من رحم هذا التناقض تتولد رؤية ثالثة موضوعية إلى حد كبير. تأخذ التجربة الأدبية والثقافية المغاربية في أفقها العربي الذي هو أساسها الطبيعي والحيوي الذي يضمن تأصلها وترسخها في الثقافة العربية، وتأخذها في امتدادها الغربي بحكم الثقافة والجغرافية، لأنه يساعدها على التقليل من الحشو والاتجاه أكثر نحو التجارب الإنسانية التي تخرج من دائرة المحلية والضيق. فتاريخ التأسيس يعيدنا إلى اللحظة الحاسمة التي لعبت فيها المثاقفة الداخلية بين قطبي الثقافة الواحدة والخارجية، دورا مهما في تاريخ الأجناس الأدبية وبروزها وترسخها وعلى رأسها الجنس الروائي.

عطالة المؤسسة النقدية

إن الرواية العربية اليوم قطعت شوطا مهما في رحلتها الثقافية والإنسانية وكللت هذه التجربة بجائزة نوبل التي فتحت آفاقًا كثيرة للرواية العربية وكان من المفترض أن يدفع هذا الاعتراف الدولي بالأدب العربي إلى التقرب أكثر من مساءلة الذات المتعددة ومحاولة تلمس غناها من خلال مجهود نقدي موجه نحو كل المستجدات وعلى مدى المساحة الواسعة للوطن العربي. لكن العكس هو الذي حدث، إذ زادت ثقافة المركز تسيدا وتوغلا وإيهاما ولم تساعد على الخروج من

الاستثنائية المحفوظية (نجيب محفوظ). إن المؤسسة النقدية العربية المهيمنة على مختلف الحقول المعرفية، تقليدية في عمقها ولم تخرج عن النماذج التي صنعتها وحولتها إلى مراجع مثبتة في الزمان والمكان وكأن الإبداعية العربية معطلة وحددت سلفا بين الأربعينيات والخمسينيات. هذه العطالة النقدية، عندما تتناول النص المغاربي تتوقف مثلا عند «حافة الحريق» لمحمد ديب أو «المعلم علي» لعبد الكريم غلاب أو «السد» للمسعدي وكأن تاريخ الرواية المغاربية توقف نهائيا وأصيب بنوع من اليبوس في الرحم بينما الشقة التي تفصلنا عن هؤلاء هي على الأقل نصف قرن من الممارسة الإبداعية الخلاقة، وحتى حينما تتناول التجارب المغاربية الجديدة لا تتخلص في الأغلب الأعم من وعظيتها المتأتية من صلابة المركز الذي تتحدث منه ولو أن هذا المركز صار اليوم هشا ومرتبكا أمام معضلات العولمة والاقتحامات الثقافية العالمية.

من هذا التصور فالأخطاء المتولدة من المركز ليست إلا انعكاسات طبيعية لعطالة المؤسسة النقدية العربية في عمومها والتي لم تعد بنفس القوة التي كانت عليها. هناك أمثلة عديدة تبين هذا الضعف وسأكتفي في هذا السياق بنموذجين يحتلان صفة المرجع الكبير في ثقافة المركز. ولا أقصد من وراء ذلك إلا شيئا واحدا هو الاعتماد على الرمز لتبيان عدم معرفة ذاتنا المتعددة وحتى عندما نريد أن نفعل ذلك فلا نتخلص من عجزنا البنيوي الذي هو عجز رؤية وعجز مؤسسة أكثر منه قصور أفراد.

لقد قدم الدكتور حمدي السكوت عملا موسوعيا ضخما (الرواية العربية الحديثة، خمسة أجزاء في ٢٩٦٤ صفحة) عن الرواية العربية في رحلة تجاوزت المائة سنة (من ١٨٦٥ إلى ١٩٩٥). الجديد في الموسوعة هو أنها تناولت أدب المركز وأدب الأطراف أو المحيط ولكن ليس بنفس القدر من الاهتمام. بل أكثر من ذلك بتساهل مفرط فيما يتعلق بالمغرب العربي ينم عن قصور كبير في العمل الموسوعي الذي

يتوخى صاحبه الدقة والنباهة. المؤكد أن مرد هذه الأخطاء الفادحة هو الرغبة في الإنجاز الموسوعي بشكل فردي وهذا مستحيل مهما أوتي الإنسان من قدرات معرفية وثقافية. هناك ثلاثة أشكال من المزالق الكبيرة التي وقع فيها الدكتور حمدي السكوت في تعامله مع التراث الروائي المغاربي، الأولى تتعلق بالجنسية الخيالية إذ تم إلحاق نور الدين بوجدرة مثلا بالأدب التونسي فقط لأنه أقام بتونس ونشر فيها بعض أعماله وهو كاتب جزائري وابن عم الكاتب المعروف رشيد بوجدرة، وقد ارتبط عميقا بالثورة الوطنية ونشر في ١٩٥٧ روايته الأولى الحريق التي تناول فيها الثورة البطولية التي قام بها الشعب الجزائري. وضمن المنطق نفسه، يصبح الروائي التونسي حسونة المصباحي، الكاتب والإعلامي المعروف الذي كتب كثيرا في جريدتي الشرق الأوسط والحياة وغيرهما وصاحب رواية هلوسات ترشيش، جزائريا؟ الثانية تتعلق بارتباكات الجنس الإبداعي إذ يتحول بوزيد حرز الله من شاعر جزائري إلى روائي ويصبح ديوانه مواويل للعشق والأحزان رواية وتنضاف إلى عبد الحميد بن هدوقة روايتان خياليتان لم يكتبهما أبدا هما: الواقعة ورواية ثانية هي مدرسة العراة والشيء نفسه يحدث مع الروائية الجزائرية آسيا جبار التي يلصق بها الدكتور حمدي السكوت نصين روائيين ليسا لها وهما: النافذة والصبر وشقيقة شهرزاد من دون الحديث عن أسماء أساسية لم تذكر في الموسوعة وذكرت أسماء صغيرة بهالات أكبر منها، خصوصا إذا ما قيست بحجم كتابات الساقطين سهوا من الموسوعة الروائية من أمثال محمد ديب ورشيد بوجدرة وغيرهما.

أما المثال الثاني فلا نذكره إلا من أجل المزيد من معرفة العقلية المتسيدة التي ليست دائما عاملا جادا في بحثها وأفقها. المثال يحدد وجها من أوجه التعامل مع النص المغاربي. يقول الروائي القدير بهاء طاهر في تعليقه على رواية الكاتب المغربي محمد زفزاف: «محاولة عيش» في إطار لقاء ثقافي مصري-مغربي خصص للقراءات المتقاطعة

بين الكتاب المغاربة والكتاب المصريين: أدرك صعوبة أن يكتب الإنسان عن كتاب واحد لمؤلف غزير الإنتاج لم يتح للمرء أن يقرأ بقية أعماله. ومع ذلك فقد ينطوي هذا القصور على جانب إيجابي إذ تجنب المقارنات والإحالات قد ييسر تركيزا أكبر على العمل الأدبي الذي هو عالم مستقل بذاته ومكثف بذاته.... أوضح أنني لم أقرأ لمحمد زفزاف رواية أخرى غير محاولة عيش.» الصراحة كبيرة وتدل على استقامة خلقية وعلمية ولكنها لا تخفي تساؤلاتها الكبيرة، أولها أن القراءة لم يفرضها بحث ولكن المناسبة. ويصبح فعل عدم القراءة صفة إيجابية لأنه يؤصل الموضوعية ويغنيها (لا ندري كيف؟). لا نحكم على الدراسة التي لا تحمل عنوانا سوى عنوان الرواية، ولا على القراءة فليس هذا شأن هذا البحث. كلام الروائي بهاء طاهر قد يبدو عاديا عندما يأتي من إنسان غير مختص في الإبداع والممارسة النقدية في ندوة تفترض التخصص والقراءات المتقاطعة، أي تفترض جدلا قراءات متعمقة ومجهودات في حجم المناسبة. ثم إن المتن المدروس ليس مادة كاتب مبتدئ ولكنه روائي وراءه إنتاج وفير ويشكل اليوم علامة مغاربية كبيرة تقتضي مجهودا ضافيا لمعرفتها، خصوصا أن الفرصة متأتية ومناسبة لاكتشافها، وهو ما لم يحدث حتى من باب فضول اكتشاف التجربة والاطلاع عليها. وعلى العكس من ذلك وضمن نفس الكتاب ونفس اللقاء، يقوم الكاتب المغربي شعيب الحليفي بقراءة لكتاب بهاء طاهر عنوانها: الصورة والمرجع، في رواية «الحب في المنفى» لبهاء طاهر،استغرقت قرابة الأربعين صفحة من الكتاب. ويتضح جليا الاختلال الكبير بين قراءة المركز وسلطانه وقراءة الأطراف ورغبتها في تقديم عمل تام يتناول نصا في أفق تجربة كاملة تقتضي اطلاعا كشفيا على كل كتابات بهاء طاهر الروائية: تشتغل تيمات بهاء طاهر على محور أفقي وعمودي وتركيبي بينها من داخل الزمن في مستوياته الثلاثة: الماضي القريب والسحيق الذي يلامس الأسطورة والتراث المصري - الفرعوني وأيضا الراهن والمستقبل. في «قالت ضحى»

تتوهج العلاقة بين السارد وضحى في شكل طهراني مخصب بالأسطوري والحلمي والواقعي...و يبرز تحول التيمة في رواية «خالتي صفية» و«الدير» في علاقة حربي بصفية بتواز رمزي يعكس الصراع وتحول حبها القديم - الميت إلى حقد حي وثأر وسط تعايش سلمي للديانات السماوية... في «شرق النخيل» تحضر الذاكرة وهي تستدعي مشاهد ماضية لتضيء إحباطات الحاضر وكيف تجرعها السارد مع ليلى بالكلية... إن روايات بهاء طاهر موعودة بالحكي عن مصادر إنسانية تحيا وسط الصراع وتكافح من أجل مبادئ تُمحى ومشاعر تُفتَقَد...». قد لا يعني ذلك شيئا في ظاهره ولكنه يعيدنا إلى رمزية العلاقة المختلة بين المركز والمحيط.

إثارة هذين المثالين البسيطين تدل ليس فقط على تقصير في العمل تجاه الثقافة المغاربية ولكن على رؤية متسيدة إلى اليوم أصبحت جزءا من لاوعي الكثير من باحثي وأدباء المركز الذين لا يكلفون أنفسهم عناء البحث والتقصي في وضع ثقافي عربي متآكل غير معني بما يحدث داخل جسده، يستهلك بسهولة ولا يكلف نفسه لا عناء البحث والتدقيق ولا عناء المتابعة مع أن باحثا مراسلا واحدا من المغرب العربي من أمثال الدكتور عبد الحميد العتار من المغرب أو الدكتور عبد الحميد بورايو من الجزائر أو الدكتور بوجمعة بوشوشة من تونس كان بإمكانه أن يسد النقص ويجعل موسوعة الدكتور حمدي السكوت أكثر جدية، ويتفادى فيها مثل هذه الأخطاء الفادحة التي لا تغتفر بالنسبة لعمل موسوعي يتوخى التأسيس. فعلى أساسها تتأسس أخطاء فادحة أخرى بالنسبة لمن يبني عليها، ونعرف سلفا الدور الكبير الذي تلعبه الموسوعات في صناعة وعي الناس ولهذا الدقة فيها أمر جوهري. أفترض أحيانا، في السياق نفسه، لو أن مثقفا مغاربيا كبيرا قام ببحث موسوعي مشابه ونسب الزيني بركات إلى نجيب محفوظ وأدرج حنا مينه في الرواية اليمنية واعتبر الروائية المصرية ميرال الطحاوي شاعرة جزائرية فكيف ستكون نهايته

مع سدنة نقاد المركز؟ ثم إن مجهودا قرائيا بسيطا من طرف الروائي بهاء طاهر وفضولا لاكتشاف العالم الروائي لزفزاف كان بإمكانه أن يقدم التجربة بشكل موضوعي ولو كان ذلك في أفق نقد يتوخى الصرامة أو القراءة الاستكشافية. هل يُقبل منا اليوم في لقاء ثقافي أدبي ولو كان عابرا، أن يقول أحدنا والله لم أقرأ للخراط أو للغيطاني أو لبهاء طاهر أو لحنا مينه أو لإلياس خوري سوى عمل واحد فرضته علي المناسبة؟ لا أعتقد.

من هنا، فإن السؤال حول جدوى المركزية قائم ومشروع إلى حد ما. أما يزال المركز يمتلك مقوماته الجوهرية التي تجعله كذلك وتحدد وضعه الاعتباري؟ هل هو المبادر للمعرفة والمنتج للثقة في معناها الأكثر جدارة وصفاء واستحقاقا؟ أسئلة تستحق أن يفتح حولها نقاش جاد لمعرفة صيرورة الثقافة العربية في حركيتها التاريخية وفي أخطائها التي تعيد إنتاجها في غياب مؤسسة نقدية جديرة بهذا الاسم.

أسئلة التأسيس:

على الرغم من هذا الالتباس وسوء الفهم والأخطاء الكبيرة التي كثيرا ما تتحكم في العلاقة مغرب-مشرق، يجب أن نفتح عيوننا على حقائق موضوعية ثابتة. النص الروائي العربي في المغرب العربي يدين بالكثير إلى إنجازات المركز الشرقي في تأصيل الأجناس الأدبية وعلى رأسها الرواية ويغرف في الوقت نفسه من معين الثقافة الغربية التي سمحت له بأن يضع هذه الثقافة العربية المتلقاة في مثار المساءلة والنقد.

إن الرواية التأسيسية في الجزائر تتبدى لنا في صورها الأولى القديمة وكأنها تصنع عالما مناقضا لما هو سائد. فالتجربة غير المكتملة لمحمد بن ابراهيم، «حكاية العشاق في الحب والاشتياق» التي كتبت في سنة ١٨٤٩ والتي جسدت بداية سجالية حول الثقافة التقليدية المتسيدة، التي ترفض رؤية نفسها في المرآة، سمحت لمجهود رضا

حوحو أن يولد أكثر اكتمالا. فرواية «غادة أم القرى» تأسست لغويا وهيكليا من خلال قناتين: الأولى الثقافة العربية بكل غناها وبكل موانعها ومعوقاتها في فترة الأربعينيات. فقد كتبها وهو في السعودية تحت تأثير القصة التيمورية واجتهادات توفيق الحكيم. وأما القناة الثانية فهي قناة غربية ما دامت معرفته باللغة الفرنسية كبيرة اطلاعا وترجمة وأدبا مما سمح له ليس فقط بالتأثر ولكن إغناء النوع من خلال معارفه الأجنبية. لم يتوقف رضا حوحو عند حدود ما تلقاه من ثقافة عربية أصيلة بل تخطاها مما سمح له بالسير قدما بهذا النوع الأدبي باتجاه ترسيخه. العلاقة الصحية بالمجهود المشرقي في تأصيل الجنس الروائي مكنه من أن يخرج اللغة العربية (لأن الأمر ههنا يتعلق باللغة العربية كلغة حاملة للمتخيل) من طقسها الإصلاحي الديني المنغلق على ثقافة تقليدية محتضرة باتجاه عالم الحياة الذي كان يتطلب نحت لغة جديدة لا تقطع مع أصولها ولا تنفصل عن محيطها وزمانها. فولف بين لغة الشعب التي أعطاها توفيق الحكيم كل الشرعية للكتابة بها وسلاسة الأسلوب القصصي الذي كان محمود تيمور قد حدد مسالكه وأفق الثقافة الغربية لتطوير جنس الرواية. من هنا، فعلاقة رضا حوحو بالمشرق لم توفر له فقط اللغة التي يكتب بها ولكنها أعطته شرعية التكسير والخروج من سلطان المقدس اللغوي والاتجاه نحوكتابات فكتور هيجو أو الكلاسيكية والرومانسية الأوروبية بثقة كبيرة بحثا عن نص يقول الجزائر والعروبة والحرية. من هنا فنظرة رضا حوحو للثقافة في المشرق كانت نظرة إلى المثال الذي يفتح أبواب الاعتراف والتوغل عميقا في التجربة الأدبية التي كانت تتطور داخل نشوة الفتوحات الأدبية واكتشاف الأجناس والأنواع التعبيرية الجديدة.

المثال المغاربي التأسيسي الثاني هو مثال الروائي التونسي الكبير محمود المسعدي. ثقافته العربية الأصيلة ذات النزعة التعلمية المرتبطة بثقافة المركز سمحت له بالانفتاح على أصالته وحضارته على الرغم

من إتقانه للغة الفرنسية. فقد تعلم في الصادقية قبل أن يلتحق بمعهد كارنو ويتحصل على البكالوريا في ١٩٣٢ وينتهي به المطاف إلى جامعة السوربون التي تخرج فيها مجازا في سنة ١٩٣٦، قبل أن يتحصل على شهادة التبريز في سنة ١٩٤٧ فكتب «السد» التي أدمج فيها نقاشا وجوديا مهما دفع بطه حسين إلى ربطه بألبير كامو. كان المسعدي بمجهوده هذا، العربي- الأوربي، يشق طريقا تأسيسيا للثقافة التونسية والعربية ويهز يقينيات اللغة العربية ليلبسها أسئلة كانت في حاجة ماسة إليها في فترة استعمارية قاسية وفترة الحرب العالمية الثانية التي انتهى فيها من تأليف رواية السد في يوليو ١٩٤٠ والتي لن تظهر إلا في ١٩٥٥. ويؤسس بذلك لنص يخترق الجنس الغربي ذاته بحيث تبدو الرواية وكأنها نص جامع بين الشعر والمسرح والرواية. مع الأسف، الأسئلة النقدية التي أثارها طه حسين وقتها حول هذا النص المغاربي والعربي بامتياز وحول نص «الهضبة المنسية» للكاتب الجزائري مولود معمري توقفت عند حدود المساجلة الأولى بين المركز والمحيط ولم تذهب بعيدا نحو استراتيجية ثقافية عربية متفتحة على نفسها في تعددها وعلى إنجازات الآخر. إلى اليوم ما تزال الأسئلة التي أثارها طه حسين ومحمود المسعدي ومولود معمري وغيرهم، مادة خاما تنتظر من يضعها في مساراتها الصحيحة، إن على صعيد الجنس الأدبي أو الخصوصية أو اللغة.

المثال المغاربي التأسيسي الثالث هو المغرب، إذا استثنينا التجربة السير-ذاتية الأولى غير المكتملة للتهامي الوزاني: الزاوية تندفع أمامنا نصوص عبد الكريم غلاب بنزعتها التمرسية التعليمية وما يتصل بها من تمرن وتمهن بقوة فارضة نفسها على المشهد التأسيسي. فهذه الكتابات الروائية هي أقرب إلى النص المشرقي بكل تحولاته على الرغم من محمولاته التاريخية المغربية الواضحة، المرتبطة بشعارات التحرر والاستقلال الوطني والمطالب النقابية وضرورة التحالف الطبقي بين الطبقة العمالية والبورجوازية الوطنية.

ازدواجية لغة عبد الكريم غلاب العربية والفرنسية، قربته من ثقافة المركز العربي والغربي في الآن نفسه، ومنحته فرصة تأسيس جنس أدبي (الرواية) أكثر تحررا واختراقا للمألوف إن على صعيد اللغة أو على صعيد البنيات الأدبية المتسيدة التي لم يعد لها سلطان الهيمنة كما كان ذلك سابقا. كل هذا لم يمنع العروي من تحمل تبعات الكتابة الروائية في طورها التأسيسي مثلما حدث لهيكل عندما كتب «زينب».

المتأمل لهذا التأسيس الذي لا يظهر هنا إلا من خلال التعميمات الافتراضية التي اخترناها، سيخرج بمجوعة من الملاحظات الأساسية المترتبة عن سلطان العلاقة بمركزين، مركز شرقي في عز علاقته بالآخر، ينطفئ اليوم أمام سلطان الغرب الثقافي والسياسي، ومركز غربي هو قوة فاعلة في بنيات الثقافة العربية الحديثة منذ النهضة.

١- إن علاقة التجاذب هذه، لم يتولد عنها اغتراب معرفي ولكن تولد عنها تقاطع ثقافي بين مادة عربية بكل تيماتها الأدبية وثقافة غربية منحها المركز الشرقي كل الأهلية والقبول لأنه لم يرفضها في تأسيساته الحديثة بالنسبة للأجناس الأدبية الجديدة وعلى رأسها جنس الرواية.

٢- لقد بنى الجيل التأسيسي للرواية المغاربية باللغة العربية (يجب التأكيد على كلمتي اللغة العربية لأن هناك جيلا مغاربيا آخر كتب الهم الوطني من خلال لغة مستعارة هي اللغة الفرنسية) كل مشروعه على العلاقة الوشيجة والطبيعية مع المركز الشرقي والمصري تحديدا، مما سمح له بالانخراط عميقا في انشغالات الثقافة العربية ساعتها والتأثر بكتابات الرعيل الأول الذي أنتج نصوصه من خلال مثاقفة إيجابية مع الثقافة الغربية، حالة طه حسين مثلا، توفيق الحكيم وجبران خليل جبران وغيرهم.

٣- لم ينغلق هذا الجيل التأسيسي المغاربي على ذاته لأنه وجد نفسه في منافسة حادة مع نص عربي آخر كان يكتب باللغة الفرنسية. هذه اللغة التي استفاد منها من دون أن يتبناها. فقد كانت واسطته

في القراءة واكتشاف جزء مهم من الذخيرة الثقافية الغربية. من هنا، وجد هذا الجيل نفسه أمام مهمة مزدوجة، أولا أن يكون في مستوى ما يُكتب باللغة الفرنسية لإنجاح رهان المقروئية العربية المتعطشة إلى نص يقول تشوقات الحياة. ثانيا أن يهز يقينيات اللغة العربية المستسلمة لنزعة تقليدية دينية مميتة. فالمعارك التي صاحبت نشوء الرواية المغاربية لم تكن سهلة، فقد تحملت وهي تدافع عن مشروعها التحديثي، آلة الرفض الذي سبق أن سُلط على رواية زينب في بداية صدورها. فقد اتهم محمود المسعدي بالإلحاد والمروق واستيراد أفكار الغير المسمومة، وهو التلميذ الأصيل للصادقية والابن الشرعي للثقافة العربية في أجمل تجلياتها. ولم ينج رضا حوحو من تهمة التغريب والشيوعية من أقرب أصدقائه في اللغة والانتماء الثقافي والديني، وهو العضو الوفي لجمعية العلماء المسلمين. سجالات جريدة البصائر بين الأربعينيات والخمسينيات في الجزائر لا تعمل إلا على تأكيد هذه المعارك الدونكيشوتية النبيلة التي خاضها رضا حوحو باستماتة. ولم ينج التهامي الوزاني الذي اخترق سلطان التقليد بسلطان الأدب، مازجا بين الدنيوي (الطرب) والديني (الذكر) من تهمة المساس بالعادات العريقة للمغرب العميق وهو ابن الزاوية (وزاني النسب، حراقي الانتماء). فاستكانة الرواية بمعناها الغربي في مصر على يد هيكل لم تكن كافية لتجعل هذا النوع مقبولا في المغرب العربي ولكنها وفرت على الأقل شرعية العمل داخل المحصنات اللغوية، فما يجيزه المركز تقبله حتما الأطراف بل وتتبناه.

هل هناك مركزية مشرقية؟

علاقات التأسيس مشرق - مغرب، التي تحكمت في صيرورة الكثير من الأجناس الأدبية انهارت اليوم وحل محلها شيء آخر تحكمه السهولة، سهولة الرفض وسهولة القبول وسهولة الحكم والصراعات الوهمية لأنها في الأصل مبنية على سوء معرفة للذات الواحدة في تعددها وتنوعها. فالتكرار المتزايد داخل الثقافة الواحدة لا يؤدي إلا

إلى مزيد من التشرذم والانغلاق. فعلى الثقافة العربية أن تتنبه للوضع الصعب الذي تعيشه في كليتها وليس في أجزائها. هناك حالة قلق دائم نحس بها أينما حللنا في الوطن العربي ومورثة لآلام عميقة وجروحات صامتة. ما هو الوضع الاعتباري للثقافة في الوطن العربي اليوم؟ البلدان المغاربية في هذا لا تملك أي امتياز بل هي جزء من المشهد الدرامي العام. فالساحة الثقافية العربية تشهد اهتزازات وارتجاجات كبيرة سياسية وثقافية أربكت كل شيء بحيث نتساءل اليوم إذا كان ما يزال في المركز ما يؤهله لأن يكون مركزا وإذا كانت الأطراف أطرافا حقيقية في تمايزها وتجاذبها؟ أما يزال المركز منتجا للفعل القومي بالمعنى السياسي والنضالي وفاعلا فيه؟ أم أنه صار في عمق الهامش وفي صلب الخطاب الأجوف الذي يغطي العورة أكثر مما يكشف عن الجرح الحقيقي؟ أما يزال المركز يمتلك المبادرة في الإبداع والخلق والسياسة وقلب الموازين؟ أم أصابه ما أصاب الأمة العربية في عمقها وفي أطرافها؟ فالمركز صار جزءا من الأطراف الممزقة التي تدور كلها حول نفس الفلك الكبير: المركز الغربي الذي ينشئ المعرفة ويقولبها ونستهلكها نحن من خلال الوسائط الإعلامية الحديثة بوعي بها أو بآلية. قد لا يكون هذا التفكك واضمحلال المركز سيئا، فهو يمنح الأطراف المنسية حق التصدر في الواجهة وإنتاج معرفتها الخاصة وفرضها على المركز أو ما تبقى منه. لقد تفكك المركز الشرقي ولم يعد له وجود إلا بالمعنى الأسطوري Dans le sens mythique فقد تشظى بدوره إلى مجوعة جزر صغيرة، الدائرة المصرية المتفردة بحكم تاريخها العريق وضخامة منتوجها والدائرة الشامية التي تضم لبنان وسوريا وفلسطين والأردن والفاعلة ثقافيا وتجاريا وإعلاميا والدائرة الخليجية الغنية بمواردها ومبدعيها الذين تناساهم المركز مدة طويلة من الزمن والدائرة المغاربية التي تحاول أن تنشئ عالما تتفادى فيه تفاقمات الاغتراب الثقافي. كلها مجرات صغيرة يعتمل في داخل كل واحدة منها وبشكل غير مرئي سلطان

الإبداع مشفوعا بسلطان الهيمنة الداخلية، في إنصات دائم إلى المركز الكبير (الغربي) الذي يغذيها من حين لآخر بأسماء هو اختارها لأهداف ليست دائما أدبية لم يكتب لها أن تنشأ في المركز العربي أو في أطرافه: مثلا رواية أهداف سويف خريطة الحب The map of love المنشورة بالإنجليزية في ١٩٩٩ والتي وصلت إلى نهائيات جائزة البوكرز Bookers prize، فرضها المركز الغربي ولم يفرضها المركز الشرقي الذي صار في الكثير من عناصره تابعا للسلطان الإعلامي للغرب. أمين معلوف والطاهر بن جلون رسخهما الاهتمام الغربي وفرضهما على السوق العربية بعد حصولهما على الجائزة الكبرى للجنكور Goncourt الفرنسية، ولولا ذلك لظلا كاتبين متواضعين، في دائرة ضيقة لا تتعدى المحليات الداخلية والقطرية. محمد أركون أقصته الجامعة العربية والمركز المتهالك والأطراف القاصرة، لتحرر فكره واستقبلته الجامعة الغربية، ففتحت أمامه أبواب البحث والتأمل، وهذا الاهتمام الكبير من طرف المركز هو الذي دفع إلى ترجمته باللغة العربية وعودته إلى ما تبقى من المركز الشرقي والأطراف الأخرى. ألسنا نعيد اليوم نفس الضعف إلى الواجهة الذي دفع بنا إلى التنكر لفلسفة ابن طفيل ولاجتهادات ابن رشد ولتاريخ ابن خلدون قبل أن يفتح الغرب لنا أعيننا عليهم بالشكل الذي يشاء وفي الوقت الذي يشاء وداخل مساحات النقاش التي حددها سلفا؟ مجرد سؤال سيظل معلقا مدة طويلة، لا أعتقد إقصاء المركز الشرقي أو نكران المحيط المغاربي يحله.

في الأحلام المستحيلة للتبادل السينمائي بين المشرق والمغرب

إبراهيم العريس *

« في نهاية الأمر نحن كلنا تربينا على مشاهدة الأفلام المصرية». هذه العبارة لا يتوقف عن قولها، بكل بساطة وهدوء واحد من أبرز السينمائيين في تونس، نوري بو زيد. ومع هذا من المعروف أن بو زيد حقق حتى الآن عدة أفلام تبدو في مواضيعها، وأساليبها الفنية، ثم خاصة في جرأتها، كثيرة الابتعاد عن السينما المصرية بحيث ينتهي الامر بالمرء دائما إلى التساؤل المشروع عما إذا كان نوري بو زيد يعني حقا ما يقول؟. وأين هو تأثره بتلك السينما في أفلامه؟!

في هذا الإطار يمثل نوري بو زيد حالة قصوى بين زملائه من سينمائيي بلدان المغرب العربي. ونحن إن استمعنا اليه يتغنى بالأفلام المصرية التي شاهدها ويواظب حتى الآن على مشاهدتها، وإن بشكل أقل تواترا، «بسبب الظروف، لا بسبب عدم الرغبة في ذلك» كما يقول، يصبح من السهل علينا أن نفهم مخرجين من أمثال المغربيين مؤمن سميحي وعبدالقادر الأقطع ومحمد عبدالرحمن التازي، والجزائريين فاروق بلوفة وأحمد راشدي وعبدالعزيز طلبي، والتوانسة فريد بو غدير ومفيدة تلاتلي وغيرهم حين

* ناقد سينمائي من لبنان.

يتحدثون عن السينما المصرية، والشعبي الميلودرامي منها خاصة، حديث العارف والخبير.

وإذا كان هذا شأن النخبة السينمائية في بلدان المغرب، يسهل علينا أيضا فهم إقبال الجماهير المغربية العريضة، ومنذ الخمسينيات من القرن العشرين على الأقل، على منتجات ستديوهات القاهرة... وصولا إلى إقبالها، اليوم، على ما ينتج من أعمال ومسلسلات مصرية ومشرقية عمومًا.

وهذه حقائق لا تقبل الجدل في اعتقادي.

أما المشكلة الحقيقية فتبدأ حين نتساءل عما إذا كان ثمة - في المقابل - اهتمام مصري أو مشرقي بما انتج وينتج في بلدان المغرب العربي، ولاسيما منذ حصول هذه البلدان على استقلالاتها التي نعرف، إن شعوب المشرق قد هللت لها كثيرًا، وواكبتها تظاهرًا ودعمًا، ولاسيما، إبان ما يسمى بزمن النهوض القومي الكبير.

والمشكلة تبدأ حين نتساءل عما إذا كان اهتمام السينمائيين أنفسهم متبادلاً.

ذلك أن لعبة التأثر والتأثير، أو لعبة التفاعل في شكل عام، هي حتى الآن وإلى حد كبير، ذات اتجاه واحد يقابله في الطرف الآخر تجاهل تام، وفي بعض الأحيان رفض وارتباك. وسأوضح هذا بعد قليل. أما هنا فأود أن أشير إلى أن الأمر مبرر من الناحية التاريخية، وضمن إطار لعبة التراكم الفني والثقافي .. وخاصة بالنسبة إلى مصر وتأثيراتها، في بلدان المغرب العربي.

فنحن إذا عدنا إلى تاريخ الإنتاج السينمائي «العربي» وليس إلى تاريخ فن السينما والأمران مختلفان بعض الشيء، سنتذكر إنه في الوقت الذي كانت فيه بلدان المغرب العربي تؤسس سينماها عبر فيلم واحد ينتج مرة كل ستة أعوام أو سبعة، كانت مصر قد بدأت تعرف زخمًا إنتاجيًا وصل في بعض الأحيان إلى أربعين وخمسين فيلمًا في السنة. وهذا الإنتاج ما كان له أن يكون ممكنًا، ويتحقق لولا تمكّن السينما المصرية في ذلك الحين (أعني سنوات الأربعين ثم الخمسين من القرن العشرين) من إيجاد أسواق لها، في

بلدان المشرق العربي، ثم بلدان المغرب العربي- كلما سمحت الظروف بذلك.
والحقيقة إن السينما المصرية، إذ عانت منافسة كبيرة من السينمات الفرنسية والإيطالية خاصة في المدن الرئيسية في بلدان المغرب، فإنها سرعان ما تمكنت من الالتقاء بجمهورها هناك، وخاصة بفضل انتشار الغناء المصري في كل مكان، وبالتالي بفضل الأفلام الغنائية.

والحال إن الجماهير المغربية، في المدن الصغرى المنغلقة على هويتها العربية والاسلامية أولا، ثم في المدن الكبرى الكوزموبوليتية، سرعان ما وجدت في الفيلم المصري ربطا لها بهوية راحت بها ترد، عن وعي أو عن وعي باطني، على الهوية الاستعمارية الأجنبية المفروضة عليها.

ولقد كان لهذا كله أن يترسخ مع بدء النضالات الاستقلالية ثم مع حصول تلك الشعوب على استقلالها، إذ وجدت في اللجوء إلى مشاهدة الفيلم المصري هوية ثقافية جامعة لها، ولا ننسى هنا إن هذا كله كان في سنوات الخمسين، يوم وعت شعوب المشرق للمرة الأولى وجود المغرب، كساحة نضال ثم كسوق للثقافات المشرقية وللفنون.

والحقيقة إن ذلك الوعي ارتبط كذلك بوعي سياسي قومي متزايد، لعل في إمكاننا القول إنه وصل إلى ذروة فنية له، حين حقق يوسف شاهين فيلمه «جميلة الجزائرية» عن تلك البطلة المناضلة التي كان لها في المشرق والمغرب هيبة بطولية كبيرة.

في تلك الآونة كانت بعض الاقطار المغربية قد بدأت تشهد إرهاصات حركات سينمائية لم تؤد يومها إلى أي طريق.. لكنها -على الأقل- رسخت الوعي لدى بعض الشبان من أبناء النخب السياسية والثقافية بضرورة أن تكون هناك سينما في بلدانهم. وليس سرا أن النموذج الذي تم اختياره منذ البداية للسير على هداه، كان نموذجًا سينمائيًا أوربيًا، ربما على غرار ما كان يصبو إليه حتى أبناء النخبة السينمائية المصرية (من أمثال يوسف شاهين وتوفيق صالح وصلاح ابو سيف)، وربما في رد فعل نخبوي ضد ثقافة العموم المرتبطة أكثر وأكثر بالسينما المصرية. وقد يتعين علينا أن نتذكر هنا أن أول السينمائيين المغاربة، في شتى أقطار المغرب مارسوا

ترفعًا كبيرًا تجاه السينما الشعبية المصرية، قبل أن يتنبّه الطليعيون من بينهم إلى أن التأثيرات الجوانية المصرية هي الأكثر رسوخًا لديهم. ولقد كانت «جميلة الجزائرية» بداية لنسف ذلك الاستعلاء على أية حال .. وذلك بالتواكب مع المدّ النضالي العربي العام والوعي التبادلي السياسي بين المشرق والمغرب.

واليوم إذ أنظر شخصيا إلى ذلك المشهد، يبدو لي الأمر وكأن يدًا مغربية مدت في اتجاه المشرق، لكن المشرق، السينمائي والشعبي سواء بسواء، لم يعرف كيف يلتقطها.

غير أن الأمور لم تتوقف عند هذا الحدّ... لحسن الحظ بشكل عام.

ذلك أنه حدث لاحقا.. وعند منعطف ستينيات وسبعينيات القرن المنصرم، أن بدأ، حتى بعض السينمائيين في بلدان المغرب يمعنون في وعي مشرقي طوعي، ومجازف أحيانا من قبلهم.. وقد يكون من الممكن الإشارة هنا إلى أن الأمر بدا في بعض الأحيان أشبه بتوجه ما، نحو نوع من الإنتاج المشترك، خاصة أن مؤسسات سينمائية وطنية، رسمية غالبًا، أخذت تنشأ في بلدان مثل الجزائر وتونس، منفتحة على المشرق العربي وخاصة على مصر، كما أن سينمائيين من أمثال طاهر الشريعة ورضا الباهي وفريد بو غدير والراحل حمادة الصيد، في تونس فضلا عن عدد من المسئولين السينمائيين في الجزائر، كل منهم في ميدانه، رأوا أن الوقت قد حان لتطوير علاقة الجماهير العريضة في بلدانهم- والمتفاعلة دائمًا مع السينما المصرية والعارفة جيدًا، لنجومها وأبطالها - مع أفلامهم المحلية. وهكذا، منذ نشأ مهرجان قرطاج في تونس، كان للسينما المصرية عمومًا، حصة كبيرة فيه. ومنذ قررت مؤسسات سينمائية رسمية إنتاج أفلام مشتركة، كان التطلع أساسًا صوب القاهرة. ورحنا نشاهد محمود مرسي أو كمال الشناوي أو مديحة كامل أو حتى شيريهان، في أفلام تونسية. ورحنا نشاهد الأموال الجزائرية تنفق على أفلام ليوسف شاهين وغيره، ثم أموال تونسية تسلك الطريق نفسه («العصفور» و«عودة الابن الضال» أنتجا بأموال جزائرية، كما أن «السقا مات» أنتج بأموال تونسية أوصلها يوسف شاهين إلى صلاح

أبو سيف).. ولقد مهد كل هذا، الطريق لإشراك ممثلين مغاربة في تلك الأفلام (سيد علي قويرت، وبلقيس شريعة على سبيل المثال)...

غير أن عمر ذلك التعاون سرعان ما بدا قصيرًا... إذ ما أن شحت الأموال الجزائرية والتونسية حتى اختفى، الإنتاج المشترك، ومعه اختفى المثلون المغاربة عن ساحة السينما المصرية. ولقد كان على محبي ذلك النوع من التعاون أن يكتفوا بحضور مغنيات من الجزائر أو تونس، في بعض السينما المصرية، ولكن بشكل إفرادي جدًا وشخصي جدًا... وفي أدوار نساء مصريات (وردة، لطيفة...إلخ).

والأدهى من هذا كله إنه خلال تلك الحقبة نفسها، والتي راحت تمتد طوال الربع الأخير من القرن العشرين، كانت تأسست في المغرب والجزائر وتونس، كما ظهر بشكل إفرادي في موريتانيا، تيارات وسينمات فرضت حضورها في أنحاء أوربية عديدة، وحققت نجاحات كبيرة داخل بلدانها.. كما واصل عدد كبير من سينمائيي المغرب مثلا (وربما يصح هنا حتى ذكر عبدالله المصباحي المغربي) اهتمامهم بالممثلين المصريين (جميل راتب...). اهتمامهم بترسيخ علاقة ما مع مصر والمشرق. وصور مؤمن سميحي فيلمًا في القاهرة، كما حقق فريد بو غدير فيلمًا مهمًا عن السينما المصرية.. وغاص رضا الباهي أكثر وأكثر في سينما القضية الفلسطينية.. ولكن دائما من دون أن يكون ثمة اهتمام مقابل آت من مصر أو من بلدان المشرق العربي الأخرى.

صحيح إن عددًا كبيرًا من الأفلام المغربية والتونسية والجزائرية عرض في مهرجانات قاهرية واسكندرانية، كما في مهرجانات مشرقية أخرى (دمشق مثلا)، وصحيح إن الصحافة العربية المشرقية تحدثت وبإسهاب واعجاب عن بعض افضل ما ينتج في المغرب العربي من أفلام... غير أن هذا كله لم يوصل تلك الافلام لا إلى صالات السينما، ولا إلى الوعي السينمائي العربي العام. هنا قد يتوجب علينا أن نذكر أن بعض الفضائيات العربية (أوربت مثلاً) تهتم بين الحين والآخر بعرض أبرز الافلام المغربية.. ولكن من دون أن تترك هذه الأفلام أثرًا، أو تشكّل تراكمًا. ولعل صعوبة فهم

اللهجات المحلية يشكل عائقا في هذا السياق؟ غير أن فيلمًا تونسيًا متميزًا هو «شيشخان» لمحمود بن محمود دبلج إلى المصرية، وفيه جميل راتب، ومع هذا لم يلق أي نجاح او إقبال.

بل إن الامور وصلت ذات مرة خلال انعقاد إحدى دورات مهرجان دمشق أن حرّض فنانون مصريون (منهم الراحل سعدالدين وهبة، والممثلة فردوس عبدالحميد) ضد السينما التونسية متهمينها بممالأة الصهيونية(!) لمجرد أن في بعض أفلام هذه السينما شخصيات يهودية...

غير أن هذا كله لم يكن له سياق متواصل. بل إن كل الاهتمام السينمائي التبادلي لم يقم أبدا على أي انتظام فكري أو تخطيطي على الرغم من كل المحاولات الجادة التي بذلت في سبيل ذلك.

وفي اختصار قد يصح ان نرسم صورة «التبادل» السينمائي بين المشرق والمغرب على النحو الآتي:

* إذا استثنينا تأثيرات يوسف شاهين (خاصة في مجال لغته السينمائية الابتكارية حقًا، كما في مجال خوضه سينما السيرة الذاتية) وصلاح ابو سيف (في واقعيته وحضوره) وتوفيق صالح (في ربطه السينما بقضايا النضال السياسي) يمكننا أن نقول إن السينما المصرية ليست ذات اثر في نهضة السينما المغاربية.. ولاسيما بالنسبة إلى الأجيال التي تلت فيها أجيال المؤسسين، حيث - بعد زوال فتور العلاقات مع المستعمر وثقافته - حل تعاون وتأثير بين السينما الفرنسية وسينما بلدان المغرب، وصل أحيانا إلى ذرى غير متوقعة (فوز «وقائع سنوات الجمر» لمحمد الاخضر حامينا بالسعفة الذهبية في «كان» ١٩٧٥) وإلى تبادل الخبرات وحتى إلى استثمار أموال فرنسية طائلة في الأفلام المغاربية... فضلاً عن وجود العشرات من فناني السينما ذوي الأصول المغربية في الحياة السينمائية الفرنسية نفسها.

* مقابل الحضور الطاغي للسينما المصرية في المهرجانات المغاربية، وخاصة قرطاج، يتسم حضور الأفلام المغاربية في المهرجانات المشرقية بحياء شديد، ومعظمها يعرض من دون جمهور. ويمكن قول الشيء نفسه عن حضور السينمائيين والفنانين المغاربة في تلك المهرجانات، فيكونون

أشبه بضيوف غريبين.

*كان ثمة حضور تبادلي لممثلين من هنا وهناك، في أفلام الهناك والهنا... لكنه ظل ضئيل الاهمية ويعد على أصابع اليدين، فضلاً عن أن الذي فرضه دائمًا كان نوعًا من المسايرة أو ضرورات اجتذاب التمويل المشترك.

*في الوقت الذي توجد فيه نتاجات السينما المصرية في كل مكان وفي كل مدينة في بلدان المغرب، بالكاد يحسّ وجود نتاجات السينما المغربية، على أهميتها المتصاعدة، في أي مدينة مصرية أو مشرقية.

*ومحطات التلفزة الفضائية على الرغم من محاولات خجولة في هذا المجال، فلاتزال قاصرة عن لعب أي دور في أي مساع تبادلية حقيقية.

وأسباب كل هذا واضحة إلى حدّ كبير ومتنوعة، ويمكن اختصارها في:

أولاً- جدة السينمات المغاربية ورغبتها في أن تنافس تراكمًا مصريًا لا يمكن منافسته.

ثانيًا- صعوبة اللهجات المغاربية وعدم إقبال الجمهور المصري والمشرقي على الأفلام المترجمة.

ثالثًا- حتى الدبلجة تبدو غير عملية في هذا الإطار..

رابعا- عدم تحمل الفضائيات مسئولياتها في هذا المجال بشكل منطقي، كأن تعرض الافلام المغاربية مع تقديم أطر تاريخية ونقدية تثير فضول المتفرجين وتضمن إقبال قطاعات منهم.

خامسًا - (وليس هذا أقل الأمور اهمية بالطبع) عدم وجود تراكم معرفي يطاول الحياة والمجتمعات المغاربية، فيثير فضول المتفرج المصري او المشرقي وأسئلته مثلا...

بيد أن هذا كله يجب ألاّ يغيب عن بالنا مسألة، قد لا تعني هنا الجمهور العريض.. ولكنها بدأت تلقي بآثارها المهمة على الفن السينمائي ككل.

فإذا كانت سينما السيرة الذاتية (كما هي عند مبدعين مغاربة من أمثال نوري بو زيد ومفيدة تلاتلي وفريد بو غدير وحتى جلالي فرحاتي وفريدة بليزيد...) قد ولدت، وإن بشكل غير مباشر، من رحم سينما يوسف

شاهين، والسينما الشعبية التي يحققها محمد عبدالرحمن التازي، من رحم السينما الشعبية المصرية، فإن ما يمكن اليوم قوله، في المقابل، هو أن العديد من السينمائيين المصريين من أبناء الأجيال الجديدة (بمن فيهم أسامة فوزي ويسري نصرالله وأسماء البكري وخالد الحجر وأحمد عاطف) يبدون الى حد ما، على تفاعل تام أولاً، مع اللغة السينمائية وثانيًا مع الجرأة الموضوعية التي تفوح من العديد من أفلام مرزاق علواش وفريد بوغدير وجلالي فرحاتي وأحمد المعنوني ورضا الباهي ومحمد عبيد هندو وعبدالرحمن سيساكو وغيرهم، بحيث إننا أكثر مما يمكننا أن نقيم فرزا عموديا، بين جديد السينما المصرية وجديد السينما المغاربية، يمكن مع بعض الجهد، إقامة فرز أفقي بين الأجيال، والقول إن بعض ما تقدمه الأجيال المصرية الجديدة يبدو أكثر اقترابا من جديد السينمات المغاربية، منه من قديم السينما المصرية.

طبعا لا يشكل هذا كله سوى سنونوة واحدة.. والسنونوة لا تصنع ربيعا.. خاصة أن الأمر لايزال حتى اليوم ناتجًا عن رغبات فردية ومبادرات طوعية، أكثر منه ناتجًا عن ضرورات ومخططات توحيدية واضحة. وهذا إن كان ينطبق على السينما، فإنه ينطبق أيضا على شتى النتاجات الفكرية والابداعية الاخرى... لكيلا نتحدث عن الصناعة والزراعة والتجارة. فالشرخ بين المغرب والمشرق، الذي كان يخيل إلينا، وسط زهو الخمسينيات وفي حمأة النضالات المشتركة، إنه عابر ومفتعل ومن صنع الاجنبي، ترسخ أكثر وأكثر بعد الاستقلالات وفي معمعان اللاعمل العربي المشترك.

ذات يوم سئل أستاذنا الكبير نجيب محفوظ عن السبب الكامن خلف المستوى الهابط للسينما المصرية، فقال: ولماذا تظلمون السينما وحدها وتلومونها وأنتم تعرفون أن كل شيء في بلادنا هابط.. ويزداد هبوطا؟

حضور المشرق والمغرب في تجربتي الروائية

د. بنسالم حميش *



بادئ ذي بدء، من موقع تجربي الخاصة، أرى أن الالتقاء بهذا الجنس الفني أو ذاك لا يحصل بفعل التخطيط والمداولة، بقدر ما يتولد عن عناصر عدة، كعمل اللاوعي واختمار الرؤى الفكرية والجمالية وصيرورة الذات الثقافية. ولعل في هذه العوامل تكمن الحوافز والمهدات التي سيدت الرواية في حقل إدراكي واهتمامي منذ أكثر من عقد، فصارت عندي عبارة عن مرصد للعلاقات والتحولات المجتمعية والإنسانية، ووعاء أضع فيه ما طاب لي من نصوص صادرة عن احتكاكي بالعالم والثقافة وعن نسيج روابطي الوجدانية الحميمية باللغة. وإن كان من حافز نظري خصوصي أعيه أشد الوعي فهو المتمثل في يقيني المتزايد بضرورة ترسيخ البعد الجمالي في حياتنا العربية، هذا البعد الذي من دونه لا انتقال لمجتمعاتنا من البداوة والحداثة المزيفة إلى الحضارة الفاعلة المستحقة، ولا فكاك لفكرنا من أدوار الوثوقيات الضاغطة والتمذهبات المتعصبة العنيفة.

أوعية ثقافية متواصلة

لنتذكر ما كان عليه المثقف في العصور الكلاسيكية، سواء في ثقافتنا

* روائي وأكاديمي من المغرب

العربية الإسلامية أو في الثقافات الأوربية. ففي حقل الفلسفة مثلا، هناك أعلام كالفارابي وابن سينا وابن رشد، كانوا متعددي الانشغالات ليس في فروع الفلسفة فحسب، وإنما أيضا في حقول من العلوم الدقيقة في عهدهم، كالفلك والطب والرياضيات.

وكل ذلك تيمنا واقتداء بمن كانوا يسمونه المعلم الأول، أرسطوطاليس، الذي كانت منظومته المعرفية تتسم بكثير من السعة والعمق. ومثل ذلك النزوع الموسوعي ظل يعتمل حتى عهدنا هذا، بالرغم من تراكم العلوم وتشعبها، عند مبدعين كبار توفقوا في حمل ثقافة واسعة متناغمة واستثمارها في أجناس كتابية عدة، ومنهم على سبيل المثال الدال فقط بورخيس ومالرو وسارتر وماركيز ويورسنار وكالفينو وإيكو، وغيرهم. إني أذكر هؤلاء الأعلام كنماذج للتمثل والقدوة، وأحاول قدر المستطاع التشبع بمفهومهم للثقافة والإبداع. وهكذا أنزع في مجال العلوم الإنسانية تحديدا إلى تقوية فضولي وتوسيع مشاربي، مع مراعاة ما أعتبره أساسيا، أي توافر التجانس بين مختلف المرافق التي اهتم بها، معتبرا إياها أوعية متواصلة يفضي بعضها إلى بعض ويحيل إليه. وهكذا و الأمر - كما أفهمه - بالنسبة إلى علاقة التاريخ بالرواية وعلاقة الرواية بالشعر وعلاقة الحكي بالحوار المسرحي، وما إلى ذلك. فهذه الأجناس متداخلة متكاملة، ولا يمكن إذا ما استعملت بقدر من الذكاء والفطنة إلا أن تغني العمل الأدبي عموما.

تعدد الاهتمامات ليس التشتت، بل هو استعمال أوتار يحاول العازف عليها أن يلحن ما يشبه القطعة الموسيقية التي ينبغي بها التواصل والتأثير وخدمة قيمتي الحق والجمال. والعبرة كل العبرة بالخواتم والمنتوج.

أما وسطنا الثقافي، المغاربي خصوصا، فالظاهر أنه يرفض قبليا تعدد الانشغالات والمواهب عند الكاتب الواحد، ويعمل بنوع من الشح والتقتير، أي بمنطق ثقافة الندرة والقلة. وهناك مفهوم حرفي عن الثقافة مازال يعشعش في أدمغة كثير من الفاعلين والمتلقين والنقاد. فالشعر، كما تقرر وتكرر قوله في الماضي، هو ديوان العرب، والغالب على ظن

الكثيرين اليوم أن الرواية صارت هي سجل إبداع العرب المعاصر، كما لو أن الشعر والنثر الروائي جنسان متضادان متنافران لا يمكن ولا يجوز أن يلتقيا في حقل التجاذب والتناسل والتكامل، وهذا في نظري اعتقاد تظهر معانيه أمهات الأعمال الإبداعية، أذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الإلياذة والأوديسا لهوميروس والكوميديا الإلهية لدانتي ومسرحيات شكسبير وكتابات جوته، إضافة إلى الإنتاجات المخضرمة لأعلام أوربيين معاصرين مذكورين أعلاه، وغيرها من الأعمال التي حققت فيها ضروب الفكر والكتابة زواجا رائعا سعيدا، واغتنى معها الحكي بالصورة والسرد بأفانين التخييل والفكرة بالشعرية... إلخ. وهذا الاغتناء وذاك الزواج المؤسسان لكل كتابة أدبية كلية جديرة، نجدهما قائمين في أمهات الإبداع الكلاسيكية، عند الجاحظ والتوحيدي والمتنبي والمعري وابن عربي، وغيرهم. لهذا أراني أجيب عن سؤال التخصص عامة باستحضار حتى نماذج أقطاب في العلوم الدقيقة، أغنوا تخصصاتهم بالتفتح على ما سواها، كالفيزيائي - الشاعر - الفيلسوف جاستون باشلار، أو كالرياضي - المنطيق - الفيلسوف برتراند راسل، وأراني أجيب عن السؤال نفسه إذا تعلق بي: إني متخصص في الخلدونية وبالتدقيق في المرينيين والقرن الثامن الهجري بالمغرب، وما عدا هذا فإني أكرر بتصرف بيتا لابن عربي:

أدين بدين الخلق أنى توجهت
ركائبه فالخلق ديني وإيماني

فإن أدركت كنه الإبداع واستثمرت كل كياني في مراودته وممارسته، فلا فرق عندي أن يأتيني قصيدا أو نصا نثريا. وحتى في قراءاتي، يحصل لي أحيانا أن أكتشف شاعرية فائقة متألقة في ثنايا نصوص روائية، أو أقرأ شعرا فأسجله في أفق انتظار حكي قصصي، كما حدث لي سابقا مع أبيات للحلاج هي:

«فدمي غير منسوب إلى شيء من الحيف
سقاني مثلما يشرب فعل الضيف بالضيف
فلما دارت الكأس دعا بالنطق والسيف

كذا من يشرب الراح مع التنين في الصيف»

كما أن الأمر نفسه حدث لي مع أبيات المتنبي التي تقول:

أحنّ إلى الكأس التي شربت بها
وأهوى لمثواها التراب وما ضمّا

بكيت عليها خيفة في حياتها
وذاق كلانا ثكل صاحبه قدما

أتاها كتابي بعد يأس وترحة
فماتت سرورا بي فمتّ بها غما

حرام على قلبي السرور فإنني
أعد الذي ماتت به بعدها سمّا

وما زلت أقف وقفة تأمل أمام الكاتب القاتل المشار إليه طي هذه الأبيات، وأحاول تخيل قصة فحواه غير المروية في منطوقها.

عن النص التراثي - التاريخي

التراث هو ما أستطيع قراءته وفهمه من مقالات العرب قبل الإسلام وبعده في مختلف أطوارهم التاريخية، والمقالات تندرج إجمالا في أهم مكونات الثقافة العربية - الإسلامية المكتوبة، وهي الأدب والتصوف، وما يصطلح على تسميته بالعلوم النقلية والعلوم العقلية. ويلحق بهذه المكونات كل تعبير أو فن ينتسب إلى الأدب الشفوي أو الإنجازات اليدوية في المعمار والخط والزخرفة، وغيرها.

العلاقة بين الروائي العربي والتراث تبدو من حيث المبدأ ضرورية لازمة. فالتراث قطاعيا أو في أهم مرافقه يمثل الحقل الطبيعي لتكونه اللغوي والذهني، كما أن التراث يشكل ذاكرة ومرجعا لشخصية الروائي القاعدية وتعريفا لظهوره في العالم. إن من لا يعي تلك العلاقة ينساق سرا أو جهرا إلى ممارسة حداثة مهزوزة أو عدمية سائبة غير مسئولة. كما أن من يعارض التراث أو يعرض عنه باسم «المعيش» يجهل أو يتجاهل أن هذا التراث بمرافقه الأدبية (شعرا ومقامة) والصوفية تحديدا إن هو إلا خزان المعيش بامتياز، وبالتالي فليس لأحد وصاية أو «منوبول» احتكاري

على المعيش يخول له حصره في بوتقة الحاضر الآتي، وبالتالي تصريف الكتابة هلوسات وسيرا ذاتوية.

أحسب أن كل شيء تراث أي تاريخ، إذ حتى ما نتجته حاضرا يأتي عليه وقت يحوله إلى تراث. وككل نسق تاريخي، يتعرض التراث في تقلبات الزمان وتغير الشروط والأحوال لامتحان الديمومة والبقاء، فتبرز منه أعمال أعلام تمنحها قوتها الذاتية الفائقة نفوذا عابرا للأمكنة والأزمنة، ثم تقيم «سانكرونيا» في بعد يعرف كنهه ومداه كل مبدع خبير، ألا وهو بعد «المعاصرة اللازمنية»، الذي يضم إليه وتلتقي في وجوه الإبداع والخلق المشرقة من ثقافات كل الأحقاب والآفاق.

التاريخ كـ «علم» أو «فن» في الثقافات التي مارسته، ظهر أصلا كرواية موضوعها الخبر. والخبر في التاريخ العربي - الإسلامي مثلا صنفان: صنف لا ينفع معه إلا القول مع ابن كثير «فالسعيد من قابل الأخبار بالتصديق والتسليم»، ومن قضاياه، كما طرقه مؤرخونا القدامى وعلى رأسهم الطبري: في أول ما خلق الله القلم أو الظلمة، وأيهما أسبق: النهار أو الليل (في ترتيب ما خلق الله في الأيام الستة) الروايات في خلق إبليس وآدم، قصص الأنبياء والرسل.. إلخ. أما الصنف الثاني فهو القائم بالتواتر أو بالشهادة والوثيقة، ومنهج الكتابة فيه قبل ابن خلدون والمقريزي، لا يعدو أن يكون المنهج السائد في علم الحديث، أي الرواية المشروطة بمبدأ التعديل والتجريح لتمييز صحيح الروايات من منحولها وفاسدها، وتمكين الإسناد، الذي هو «خصيصة هذه الأمة» من الاعتمال والاتصال. غير أن مجمل الروايات المقبولة بالتصديقي الإيماني أو تلك التي يعوزها الإسناد أو تلمع باستحالتها وتخرق العادة والتقبل العقلي كقصة بناء مدينة إرم وسط اليمن بأمر من شداد بن عاد، وقصة بناء الإسكندرية من طرف ذي القرنين الإسكندر المقدوني، وقصة تمثال الزرزور، وقصة سجلماسة «مدينة النحاس» وغيرها مما تناقله مؤرخونا القدامى بمن فيهم إمامهم المسعودي، كل تلك القصص المروية إضافة إلى ما هو معروف من قصص السير والملاحم وألف ليلة وليلة، فإن للروائي اليوم أن يتمثل أقواها معنى وأجملها

مبنى، مسجلا إياها في سجل الإرهاصات والتلمسات الروائية قبل بروز مفهوم الروائي - الكاتب ورسوخ الرواية كمشروع قصدي وكجنس واع بذاته وهويته، منتج لعمله وأساليبه وشكوله.

إجمالا، النص التراثي التاريخي، المكتوب منه والشفوي: أي نص أعمر منه وأغنى بالواقعات والحالات والتجارب! وأي خزان أوسع منه لفرص إقامة الدلالات وتحريرها! لكن مثل هذا العمل صعب المراس لا يوطد لظهور ثمراته اليانعة الممتعة إلا العكوف على تحصيل المواد التراثية التاريخية والاجتهاد في استيعابها وفهمها، وهذا ما ضرب عليه مثالا فائقا غوستلف فلوبير في روايته الرائدة سالمبو وماغريت يورسونار في مذكرات أدريان وأومبيرتو ايكو في رائعته «اسم الوردة» أما غربيا، فقد كان نجيب محفوظ سباقا إلى ممارسة ما أسماه «النوع الآخر من الرواية التاريخية الذي يجعل من التاريخ، كما يسجل، مجرد إطار وينشئ أحداثا وعلاقات وشخصيات ليس لها صلة بالتاريخ، وهذا ما فعلته في الثلاثية (وما لم يدركه د.لويس عوض في نقده الجائر لها). وحتى الروايات الفرعونية التي كتبتها- يضيف محفوظ- كان عندي فيها مساحة من الخيال». غير أن الروائي العربي الكبير سرعان ما انصرف عن الرواية التاريخية بالمعنى الذي ذكرناه، وذلك، كما اعترف، لصعوبة الاضطلاع بها وممارستها.

إن أقرب النصوص الفلسفية إلى وظائف الكتابة الروائية وفعاليتها ليس النص الشمولي النسقي، أو ما كان على شاكلته، إذ كيف نريد للروائي أن يستقر في نسق ما ويطمئن إليه، أو أن يعمل هو نفسه على تشييد منظومة فكرية يحتمي بها ويتكلم. الكتابة النسقية تعبئ مبادئ الاستمرار والكلية والعقلنة، فتنشد التمامية والانغلاق، أي حشر الحياة في منظومة تحدد ماهيتها وتبرمج ديمومتها وخفقها، وهذا ما جعل أنجع فيلسوف نسقي، هيجل، يقول إنه آخر الفلاسفة، آخرهم لأنه وضع الأطروحة وضدها، وأطل على أتباعه ومعارضيه من شرفة تركيبه آمنا، معتبرا كل حالات اختبار الوجود لحظات زائلة في سيرورة اقتراب الروح من المثال

وانصهار التاريخ في المطلق.

المعطيات الوجدانية من شرفة هيجل كلاشيء، الفرد كله بكل معاناته وتجاربه كلاشيء، وعي الأنا بذاته وبالخارج والآخر وعي شقي لأنه مطبوع بالانشطار والتمزق، فهو كلاشيء، وكل هذه الاغتيالات المثالية هي من أجل غاية لا تعني أحدا ولا يطلع عليها أحد، ألا وهي حياة الكل وانتعاش الوعي الشمولي بذاته. هكذا يسقط الفرد ليعيش النسق وتتخلص المثالية المطلقة من المكابدات أو شوائب المعيش، فترتاح إلى انسجام مقدماتها مع خواتمها وتنعم بتسلسل تدبيراتها ومنطقها.

مع ما عرفته من أنساق فلسفية لم أتمرن إلا على شيء واحد: تيسير البناء الروائي وهندسة الحكي، وما عدا هذا فإني أمامها، وخصوصا ما منها وجد ترجمته في أنظمة سياسية كليانية ساحقة، أنزع إلى إيثار النص الفلسفي اللانسقي، أي المقطعي الشذري، الأنجع والأجدي في مجال اختبار الوجود وتوليد الأفكار والرؤى، أمام تلك الأنساق أراني في صحبة الوجوديين أهتف جهرا أو خفتا: عاش الفرد (هتاف من أجل الفرد وليس الفردانية).

طاقات الفرد الذاتية وهي على محك تجربة المعنى والعلاقة بالعالم والآخر، ذلك ما بت أبوئه مكانة مخصوصة في انشغالاتي. والسبب أنه «مادام الإنسان يحيا، كما سجل سورين كيركجور، فلن ينتهي التناقض والألم والصراع.. ولن ينتهي ذلك كله مادام الإنسان في الوجود. أما في السرمد فكل شيء يفسر».

إيماني أو تعقلي الفكري بالفرد، هو الذي حدا بي، على مستوى الكتابة، أي إدراك إمكانات الرواية التعبيرية ونجاعتها التبليغية، في مجال خلق شخوص وتتبع منحنيات حياتهم من خلال أنسجة العلاقات والعقد التي يتحركون فيها. وبالطبع ليس ضروريا أن يكون الفرد - الشخصية بالمعنى الملحمي أو التقليدي للكلمة، بل يحسن أن يتظاهر كعنصر حي متكلم عامل داخل مجمعة بشرية، يتفاعل معها ويبدع، أو كصاحب شهادة تستحق في نظر الروائي الالتقاط والحكي.

بمعان كثيرة، أدرك أن للرواية علائق مدلولية وثيقة بالفلسفة اللانسقية، الوجودية والحيوية، التي تحفل بأخصب مراتع التفكير في قضايا الإنسان، وهي في صيغتها الحادة أو القصوى تتعلق أساسا بإشكال المعنى (أو اللامعنى) في جدلية الحياة والموت، المتمظهرة مثلا في ثيمات دوستويفسكي وتولستوي المعروفة: الإنسان والشر (الإنسان والحرية) الإنسان والله، وهي ثيمات أمهات تتفرع عنها أخرى كثيرة، كالحرب والثورة والسلطة أو كالحب والقلق والانهيار النفسي وخراب التواصل بين الذوات، إلخ. وإذا كان الحضور الفلسفي في أعمال ذينك الروائيين قويا، كما رصده وحلله كثير من النقاد، فإنه أقل اعتمالا عند كتاب كبار لاحقين، أمثل عليهم باثنين فقط، هما نيكوس كازانتساكيس ولويس خورخي بورخيس. فالأول فيلسوف التكوين، تأثرا كثيرًا بالمذهب الحيوي (نيتشه وبرغسون) إضافة إلى المذهب البوذي. وهذا التأثر وجد عنده إطار استقبال موات في أحد أهم روافد ثقافة اليونان القديمة، ممثلة في فكر هيراكليدس الشعري وفي الأبيقورية أو مذهب اللذة (أيدوني) والسعادة (إيفديمونيبيا). ولعل أقوى وأجلى استثمار للبعد الفلسفي عند كازانتساكيس يعمل في رائعته حياة ومغامرات أليكسيس زوربا، وذلك على مستويات عدة، منها مثلا ما كان عند سقراط والمفكرين قبله عبارة عن مولد حراري وسماد للنهج الفلسفي، أي المساءلة والتعجب والدهشة أمام أشياء الحياة وظواهر الوجود والكون. وهكذا نرى زوربا يعبر عن ذلك بشكل عفوي حار، إذ يتحدث مبهورا عن الكواكب والأشجار أو الأحجار المتدحرجة، كما لو أنه يراها لأول مرة («بروتي فورا نافلييو» يقول في لغنته البسيطة الشائقة). أما بورخيس الذي كان ينكر انتماءه إلى أي نسق فلسفي، بدعوى أن النسق في المعرفة والفكر يقوم على الغش، كما رأى ذلك نيتشه من قبله، فإن ما يقر به في غير ما موضع هو أنه في أعماله كلها لم يفعل شيئًا آخر غير التنقيب في الإمكانات الأدبية لنظريات فلسفية مثل العود الدائم والمثالية، علاوة على أنه كان يشتغل بثيمة نفي الأنا والمكان أو بثيمة معارضة الزمان، وإن كطرائق للتلهية أو السلوان.

لكن ما يجدر التأكيد عليه بإلحاح هو أن أولئك الكتّاب لم يتوفقوا في علاقتهم بالفلسفة إلا لأن فنهم الحكائي والروائي كان من الجدارة والعمق بحيث جنبهم الوقوع في أساليب الخطابة والوعظ أو في زلات الرواية - الأطروحة.

التخييل الإبداعي والحاجة إليه

لعل أول من مارس التخييل التاريخي بشكل مقصود وخارج المرجعية الملحمية الهوميرية هو هيرودوت الإيوني (أب التاريخ، المتوفي في ٤٢٠ق.م)، وذلك في كتابه المعروف «تواريخ» حول الحروب الميدية بين اليونانيين والفرس. وقد لقب هذا المؤرخ بـ«الكذاب» لأنه في حكاياته عن بلدان جال فيها، كفارس ومصر كان من حين لآخر يلجأ إلى «الكذب» إما للتغلب على تعذر الخبر أو عجزه عنه، وإما قصد تشويق سامعيه وتزيين مروياته. ويبقى أن نص هيرودوت، بالرغم من نقائصه في باب الدقة المعرفية، هو من الروائع الأدبية والمحاولات الجميلة في مجال تقريب الشقة بين الحدث والخيال وبين الواقع والممكن.

الشهادة أو الوثقية التاريخية، كيفما تعدد حضورها وتجلت فعاليتها، لا يتسنى لها موضوعيا أن تغطي مجالات الروح واللاشعور أو الحياة الباطنية بوجه عام، كما أنها لا تطال أيام وأعمال أصناف مجتمعية بكاملها، ناهيك عن الأدبيات الشفوية والمرويات اللامكتوبة. فهناك إذن مغارات وهوامش كثيرة لا اهتمام ولا طاقة للمؤرخين بها، وبالتالي فإنها عند فاعلي الرواية الثقافية تقوم مقام زادهم القوي ومرتعهم الخصب المتجدد.

بناء على ما تقدم، أقول عن روايتي العلاّمة ما لاحظه زكريا تامر ويوسف الشاروني وخوان غوتيسولو على روايتي الأولى «مجنون الحكم» من كونها ليست رواية تاريخية بالمعنى التقليدي للكلمة. ففي الروايتين معًا، لم أقم كتابتي على خطيّة سرديّة تتعبّد الكرونولوجيا والتحقيب التاريخي المتداول، ولا على لزوق بمادة تاريخية ما. كما أني في العملين معًا وجدتني قوي الشعور بالحاجة الحيوية إلى التخييل وإعماله في سياقات المحتمل والممكن. وذلك لتحقيق فنية الرواية من جهة، ولتجاوز

الثغرات والبياضات الكثيرة في النص التاريخي الإخباري، من جهة أخرى.
وإذن فالروايتان ليستا تاريخيتين، بل في التخييل التاريخي، وهما عبارة عن لوحات متداخلة أو أوعية متواصلة توحي كلها بأزمنة متعالقة متقاطعة، وليس بزمن واحد محدد، زمن الرواية التاريخية التقليدية، كما عند موروا وجورجي زيدان وعلي باكثير، مثلاً.

إشارة إلى الروايتين المذكورتين أقول إن «مجنون الحكم» كانت في البدء قصيدة طويلة فات أن قرأت بعضها في مهرجان شفشاون للشعر سنة ١٩٨٢، غير أني شعرت بالتدريج بضيق القصيدة وعجزها عن احتواء ربع قرن مهول استغرقه عهد أعجب وأطغى خليفة في تاريخ العرب الوسيط (٣٦٨-٤١١هـ)، هو أبو علي منصور (الملقب بالحاكم بأمر الله)، العبيدي الفاطمي، المغربي الأصل، المصري المولد والدار والمنشأ، الذي أجمع المؤرخون على أن خلافته كانت «متضادة»، وسيرته عجيبة، وأفعاله «تشيب لها النواصي» وتتحير في فهمها وتعليلها عقول الناس من عامة وأكابر، وهو إلى عهدنا هذا مؤله في عقيدة الدروز. وإذن لما رأيت أن القصيدة تختنق أمام هذا الطاغوت الفريد من نوعه عربيًا، والشبيه من وجوه بإمبراطورين رومانيين، نيرون وكاليغولا، أخذت في إجراء بحوثات تاريخية حوله وحول العهد الفاطمي عمومًا، وكأني أعد رسالة جامعية مبوبة وموثقة. ولما فرغت من هذا العمل في الخزانات، وبعد أن زرت المآثر الحاكمية والفاطمية في الفسطاط والقاهرة، وتيسّر لي أثناء مشاركة في ندوة بجبل الشوف اللبناني أن أستخبر عن ديانة الدروز وتأليهها للحاكم بأمر الله، بعد هذا كله، بقيت لدي أسئلة كثيرة أطرحها على النص التاريخي، وثيقة أو شهادة، فلا يجيبني إلا بالصمت والتكتّم، أو باللمع والتلميحات. إن مجمل ما خلفه جمهور المؤرخين عن ذلك الخليفة لا يعدو وضعه في صورة إخبارية تركيبية مع تمايزات محدودة في التفصيل والرواية. غير أن تلك الصورة إن كانت تصلح لتحرير أطروحة أو مؤلف دراسي، فإنها تصير قليلة النطق والشفاء أمام أسئلة نظرية بت أطرحها حول شروط إمكان الحاكم سياسيًا و«جماهيريًا» طوال الفترة المديدة

المذكورة وفي بقعة جغرافية واسعة تشمل مصر، والشامات، وتمتد غربًا إلى إفريقية (تونس)، كما أن تلك الصورة تبدو أكثر شحًا أمام أسئلة وجودية عن أفكار الحاكم وأفعاله وعلائقه المتضادة المضطرمة، وعن نفسيته وإصابته بالمالنخوليا التي كان عبر تداول اشتدادها وانفراجها يقود الدولة، ويقرر في شئون البلاد والعباد، كما أن ما يمكن تسجيله في باب انسحابات النص التاريخي أو ثغراته يقوم في شأن شخصيات جذابة كانت تدور في فلك الحاكم أو تنازعه السلطة والبقاء، أي تتحرك معه أو ضده على مسرح المأساة، والحال أن نصوص المؤرخين لا تقول عنها إلا القليل في باب الخير والإيضاح، وهذا هو حال العبد مسعود الذي كان الحاكم يستعمله في الحسبة كآلة للعقاب اللواطي، وكذلك شأن أبي ركوة «الثائر باسم الله»، الذي ثار على الحاكم في برقة ونظم حملة على مصر كادت تعصف بالدولة الفاطمية، هذا فضلاً عن القائد الكتامي بن دواس والسلطانة ست الملك (أخت الحاكم) اللذين تآمرا على الطاغية حتى تسببًا في اغتياله، إلخ. وهذه الشخصيات نظرًا لشحنتها الدرامية العليا، كان لابد أن أفرد لها وقفات خاصة، انطلاقًا من المادة الشحيحة التي تتوافر عليها في باب الخير التاريخي، وذلك بإعمال التخييل، أي الافتراض القريب إلى المعقول، البعيد عن التخريف والتداعيات الاعتباطية.

أما روايتي العلامة، فإن لي معها قصة تعود إلى أواخر السبعينيات، أيام كنت في باريس، حيث سجلت موضوع أطروحة دكتوراه الدولة حول العهد الوسيط المتأخر في بلدان المغرب، فكان من أهم مراجعي في الموضوع تاريخ ابن خلدون ومقدمته. فإلى ذلك العهد تعود شدائد وانتكاسات قائمة في فقدان الأندلس بفعل حرب «الاسترداد» المسيحية من جهة، وفي تبخّر حلم توحيد المغرب الكبير من جهة أخرى (هذا التبخّر الذي أعطى لهذا القطر شكله الحدودي والوطني المعاصر)، كما أن إليه يرجع حدث توقف تجارة الذهب السوداني عبر سجلماسة، وكذلك أحداث مثل الطاعون الأعظم وبروز العرب البدو في العمل السياسي والعسكري، وأخيرًا النكوص الاقتصادي والحضري والثقافي، وفي العهد نفسه كان

المشرق الإسلامي لايزال يعيش تبعات الكابوس المغولي الأول المتوّج بسقوط العاصمة العباسية بغداد في ٦٥٦هـ (١٢٥٨م). أما في خضم عصر ابن خلدون وما تلاه مباشرة، فقد كانت المنطقة مسرح صراع نفوذ وهيمنة طاحنة بين الأتراك والمغول، صراع كان من أهم وجوهه التاريخية بايزيد الأول وتيمور الأعرج.

ومنذ ذلك الوقت أخذت تراودني فكرة كتابة سيرة ابن خلدون الذاتية الفكرية روائيًا، وهذا على ضوء عناصر مبثوثة في ثنايا مؤلفه التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا، الذي يمكن اعتباره مؤلفًا سير ذاتيًا ولو تجاوزًا، أو بمعنى محدود ضيق، إن ما نستقرئه من هذا النص هو أن الرجل عرف في حياته الخاصة أفدح الرزايا والهزّات ممثلة في فشو الموت من حوله بفعل سياسة الاستبداد، أو بفعل وباء الطاعون لمنتصف القرن، فواجهها بكثير من الجلد والثبات، كما نستقرئ من جهة أخرى أنه استوعب روح عصره التي أخضعته كغيره إلى قوانين الاجتماع والتأقلم الوسطى. ومن ثم فإن سلوكاته المتقلبة وتنكّراته «تنطبع وتتجلى في عمق الأطر المجتمعية والنفسية المنتكسة، وذلك لأنه بات يستمد معنى الحياة العملية من ذلك العمق نفسه، مع ما يلقاه هذا المعنى من تطعيم وتحريف في العقلية المتفككة السائدة والمتجرّدة عن التعلقات «الوطنية» المحدودة.

ويمكن إيراد الملاحظات الآتية:

أولا : إن وقائع السرد الروائي في نص العلامة تغطي الثلث الأخير من حياة صاحبنا، الذي قضاه في مصر كقاضي قضاة المالكية، أي بدءا من تلقيه الإذن باستقدام أسرته من تونس، وذلك بعد قبول السلطان أبي العباس الحفصي شفاعة السلطان المملوكي برقوق في ذلك، إلا أن تلك الأسرة فنيت في غرق السفينة المبحرة نحو مرفأ الإسكندرية، ولم يقل ابن خلدون في مصابه الجلل هذا سوى كلمات وجيزة معدودة هي: «فكثر الشغب عليّ من كل جانب، وأظلم الجو بيني وبين أهل الدولة، ووافق ذلك مصابي بالأهل والولد، ووصلوا من المغرب في السفين، فأصابها قاصف من الريح فغرقت، فذهب الموجود والسكن والمولود، فعظم الجزع، ورجح

الزهد». ويكفي هذا البوح التراجيدي وحده، مع تعففه واقتضابه، لكي يخلق للسرد معينًا فياضًا وللتخييل مرتعًا خصيبًا.

سنتان ويزيد من العزلة والزهد عاشهما إذن ابن خلدون قبل ذهابه إلى الحج في رمضان ٧٨٩هـ، وكان إذ ذاك عجوزا صعيديا، كما تصورت، يخدمه في بيته، وله بعض الشبه بعم عبده خادم العوامة في ثرثرة فوق النيل. وفي أواخر تلك الفترة، مكّنت زوجين مغربيين يقطنان الفسطاط من المثول أمامه طلبا لفتواه المالكية فيما شجر بينهما، فأفتى بما وافقهما ثم اتخذ الزوج كاتبا لإملاءاته، إذ لم يكن يقوى بعد على الكتابة بفعل نكسته النفسية. أما الإملاءات فكانت إجمالا استرجاعية حول حياته في المغارب والأندلس وذات طابع تطهري نقدي، حيث يتناسل الواقع في لحمة السرد مع التخييل والتأمل الاستغواري، وموضوعاتها البارزة تدور حول معاشرة ابن خلدون للأمراء ووجهاء القبائل والأدباء، وكذلك تجربته السجنية جراء تواطؤاته القسرية في مؤامرات أو في تحرّشات سياسية، علاوة على سفاراته التي من أهمها تلك التي قام بها عند ملك قشتالة، بطرة الطاغية لحساب الأمير النصري محمد الخامس.

ثانيًا: بعد رجوعه من الحج، علم ابن خلدون بوفاة كاتبه، فلم يتأخر في العقد على أرملته التي تخيّلتها امرأة فاسية شابة، كثيرة الحيوية والفرح بالحياة، وهذه الزوجة الجديدة التي ولدت له بنتًا، جعلته، رغم تقدم سنه، يعيد اكتشاف الحب ودفء العلاقة الأسروية، وعوّلت في هذا على بعض الإشارات النصيّة المبثوثة هنا وهناك. لقد كان لهذا الوضع الجديد الفضل في شدّ أزره أمام قلاقل الحياة المهنية والسياسية وحُنها في قاهرة المماليك البرجية. ويجد القارئ عبر تجاربه في مصر والشام مجموعة من الشخوص متفاوتي المواقع والأدوار، ومنهم عدد لابأس به ابتكرتهم ابتكارا، مقتديًا بما فعله نجيب محفوظ في رواياته التاريخية، أخص منها بالذكر «العائش في الحقيقة» حول شخصية أخناتون.

ثالثًا وأخيرًا وليس آخرًا: اهتممت بذهاب ابن خلدون سنة ٨٠٣ هـ (١٤٠٠م) في موكب جيش السلطان فرج لحماية دمشق من الغزو المغولي

(والعلاقة بين الرجلين كانت دومًا سيئة). وهذه الحملة لم تدم أكثر من ثلاثة شهور، تخللتها مدة شهر محاولات غير حاسمة بين الجيشين، وذلك لأن السلطان فرج آثر الرجوع إلى القاهرة للقضاء على تمرّد ضد حكمه، فترك دمشق لقدرها المحتوم، مما حدا بأعيانها وبالقضاة المخلفين، ومنهم الحنبلي ابن مفلح والمالكي ابن خلدون، إلى مفاوضة تيمورلنك في طلب الأمان مقابل تسليم المدينة، فكان أن دخلها الغازي وخرب قلعتها عقابًا لحماتها على مقاومتهم.

وبالمناسبة أشير إلى أن كل ما ورد في مسرحية المرحوم سعد الله ونوس، منمنمات تاريخية، من باب تخوين ابن خلدون والتشنيع عليه لا مسوغ له في واقع التاريخ، ولا أساس من الصحة.

في تلك المقابلة بين المؤرخ - المفكر والطاغية - همّتني إشارات وتنبيهات كثيرة لا يسمح المقام هنا بذكرها، اللهم إلا من هذه اللطيفة التي تصوّر أشد اللحظات تأثيرًا في حوار الرجلين: قال ابن خلدون: «لي كلام أذكره بين يديك»، فقال: قل، فقلت أنا غريب بهذه البلاد غربتين، واحدة من المغرب الذي هو وطني ومنشأي، وأخرى من مصر وأهل جيلي بها، وقد حصلت في ظلك، وأنا أرجو رأيك لي فيما يؤلمني في غربتي، فقال: كل الذي تريد أفعله لك، فقلت: حال الغربة أنستني ما أريد، وعساك - أيدك الله - أن تعرف ما أريد ...»، وكان لابن خلدون ما أراد بعد لف ودوران: الترخيص بالعودة إلى مصر، وكان له هذا وزيادة: أخذ عقد أمان للمخلفين في دمشق عن السلطان المملوكي من العمال والمستخدمين.

في القاهرة لم يجد العائد إلا خادمه شعبان الذي أنبأه أن الإشاعات الملحّة التي راجت حول موته حدت بزوجته إلى الرحيل إلى فاس صحبة بنتهما العليلة، فتصوّرت صاحبنا وقد أصابه مجددا الانتكاس النفسي فالمرض، فعاش بعض الوقت مداهمًا بشبح الموت من خلال نوبات اكتئابية وهذيانية قوية سعيت إلى تسجيلها كوقفة ختامية عند حياة رجل كان له - بالرغم من تشاؤمه - شغف شديد بأشياء زمانه وعلاماته، وكذلك على وجه التخصيص بالمعرفة الموسوعية والعمل الفكري.

اللغة وعاء هويتي وذخيرتي الحيّة

من باب الاختيارالروائي، أضيف أن المقوم المتمم للتخييل في الرواية الثقافية يقوم في شعرية جوّها أو مناخها. عرضا يمكن للكتابة الروائية أن تستعمل الأسلوب الصحفي أو الروبرتاجي أو السيناري، لكن هذه العناصر لا تدخل في التعاريف الجوهرية للرواية. شعرية المناخ الروائي، سواء في السرد أو في الحوار - كما أظهر باختين بخصوص دويستويفسكي - هي من بين مركبات الشد والتأثير المركب الأكثر قدرة على إعطاء النص الروائي جماليته، وبالتالي حظه في اجتياز اختبار الانتقاء الزماني، فسؤال كل رواية حقة هو، كما يسجل ميلان كونديرا: «ما الوجود الإنساني وأين تكمن شعريته؟». كل الكتّاب المبدعين الأصلاء يعلمون في قرارة أنفسهم ومداركهم ما لا ينفك اللسانيون يبرهنون عليه: اللغة، كل لغة، هي عالم في ذاته، يعطي للخطاب قواعده ونواظمه، وللكتابة أرضية انغراسها واشتغالها، وللرؤيا أفق نبضها وتحرّكها، مع أن هذا العالم من طبعه أن يسترجع دوما كل الحيويات والإنجازات القولية التي يتيحها، ولو كانت لمبدعين عصاة متمرّدين كرامبو وبودلير وسيلين وأرطو، أو كانت لتيارات كالسيريالية أو الكريبول... إلخ. وبالتالي فإن اللغة، بصورة مجازية، هي مثل الثعبان الذي يعض ذنبه، يبدل جلده، ولكنه يبقى مع ذلك زاحفة منصهرة في جنسها وطبيعتها «حتى قبل يقظة وعينا الأولى، كما يكتب لوي يمسليف، تكون الكلمات قد رنت من حولنا، مستعدة لأن تلف البذور الهشّة البكر لفكرنا، وأن تتبعنا من دون كلل طوال حياتنا، منذ انشغالاتنا اليومية المتواضعة حتى لحظاتنا الأكثر سموّا وحميمية، لحظاتنا التي تستمد منها حياة سائر الأيام قوة وحرارة، بفضل الذكريات المجسّدة في اللغة».

وعليه، فإن القول أو الاستمرار في القول بفكرة أن اللغة في مجال الخلق الأدبي وحتى الفكري وسيلة تعبير ليس غير، ما هو سوى قول لا أصل له في الحقيقة. وإلا فكيف نفسّر أن كتّابنا بالفرنسية - مثلاً - لا يشعرون باستقامة وعائهم النفسي واللغوي، ولا يتنفسون ولا يعيشون

الإبداع إلا داخل لغة واحدة مفردة من دون أن يقدروا على إبدال لغة أخرى بها، كالتي يفترض أنها لغتهم الأم أو لغتهم القومية مثلا؟ «إن اللغة، كما يؤكد يمسيلف ذاته، ليست مجرد مرافق، بل هي خيط عميق الحبك في نسيج الفكر: إنها للفرد كنز الذاكرة ووعي يقظ متوارثان ابنا عن أب».

مع الإبداع الروائي، الذي يهمنا في هذا المقام، لاشيء يعمل ويتحقق إلا باللغة وفيها، سواء تعلق الأمر بالفكرة والبناء أو بالسرد والتخييل. الروائي الذي تضعف علاقته باللغة وتفتر روائي فاشل بئيس حتى ولو برع في هندسة البناء ووضع الأفكار.

اللغة هي ذخيرة الروائي الحيّة: في عالم الجماد والنبات والحيوان والإنسان ب

ها يسمي ويصف ويصوّر، وبها يقطع ويركب، وبها يلتقط ويمشهد، وبها يكبر ويصغر، وبها يحرّك ويوقع، هذا فضلاً عن أنها هي مالكة هويته وبوتقة حساسيته وأحاسيسه، وحتى وعيه بعالم الناس والأشياء.

إن القول بمطلقية اللغة لا علاقة له البتة بالبديع والمحسنات اللفظية أو ما شاكل هذه الصنعة، بل فلسفته تقوم على أن الآداب تنتمي إلى لغاتها روحًا وقلبًا وحسا ومعنى. فالاشتغال الحق باللغة هو اشتغال عليها بقصد تطويرها وتطويعها حداثيًا، أي تحقيق حرية اللفظ والمعنى معا، على نحو جدلي وثيق، كما كان مطلب التوحيدي وغيره من كتابنا الكلاسيكيين. وهكذا أراني في اللغة ميالا إلى بيانها وليس إلى بديعها وزخرفها، وإلى شفافيتها وسهلها الممتنع وليس إلى وعرها وغريبها. لهذا أوثر على صعيد المفردات والتعابير أن أكتب مثلا: ليت، بدل اخلولق/ القبر، بدل الرمس أو الجنث/الموت بدل الحمام/اذنب بدل ركب الوعثاء، الليل المظلم بدل الديجور أو الديجوج... إلخ، ولذلك أيضًا أميل إلى التعامل مع الفصيح في العامية المغربية، وهو يشكّل في جذاذاتي مادة قاموس غني قائم بذاته.

تحشية على كلامي في اللغة، أضيف كلمة وجيزة في مسألة تقنيات الكتابة الروائية: أنجع التقنيات في هذا المجال وأنسبها هي تلك التي لا

تثقل كاهل النص ولا تظهر في مساحته كعلامات توجيه وإرشاد. أجمل التقنيات هي التي تنصهر في الكتابة انصهارًا لينًا، بحيث يكاد القارئ لا يراها، وإن لاحظنا ففي سياقات شفافة لا تكلف فيها ولا تصنع. وأجمل التقنيات أخيرًا هي تلك التي تعشق التحرّك والتحوّل، وتحاكي الحياة في جدليتها وتوالدها.

لكن، هناك - بالطبع - فرقا بين الرواية والشعر في علاقتهما باللغة، فمع الشعر الكلمات ثم الكلمات والصور، والبقية تأتي، أما في الرواية، فإن ما يسبق إلى الوجود هو، كما أسماه إيكو في حاشيته على اسم الوردة، البناء الكوسمولوجي بشخوصه وفضاءاته وعقده، ثم تأتي الكلمات لنفخ الروح فيه وإمداده بأسباب التشكّل والتحقيق...مثال واحد أعطيه على ذلك في سورة التكوير الكثيرة الصور حيث اقرأ مثلا الآية ٦ ﴿وإذا البحار سجرت﴾ كوحدة دلالية وصورة قائمة بذاتها، فأتمثلهاوأنعم بها وأنفعل، أما الآيتان ٨و٩: ﴿وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت﴾، فإني، وإن قرأتها على المنوال نفسه، لا أقدر أن أتعامى عن إضافتهما المدلولية التي تتظاهر كفاتحة بل رواية...إلخ. وبالتالي فالفرق المشار إليه، إنما هو فرق في الوضع والدرجة، وليس في الجوهر والطبيعة. ويبقى أن اللغة هي كل أجناس الإبداع الكتابية هي ركن ركين، لا يعلمه إلا الراغب في الخلق والتجريب، الساعي بكيانه كله إلى لغته كيما يصير فيها على كل شيء قديرًا.

حتى أختم

أمام الأعمال القصصية والروائية لسرفنتس وجوته وبورخيس وفلوبير وجارسيا وماركيز وكالفينو وإيكو ومحفوظ والذين هم من صنفهم، أستخلص - لحسابي - أن الرواية ثقافة بقدر ما هي ممارسة إبداعية بامتياز. إن مَن يكتفي بين الروائيين باستلهام سرته ودخان سجائره يقصي نفسه من الأدب الروائي قبل أن يقصيه الآخرون. وإذن الكتابة الروائية التي لا تأخذ كتاب الكون بقوة الجد أو لا تعمل فيها قريحة الحفر والبحث الثقافيين (و«القريحة، كما في حديث نبوي شريف، مثل الضرع يدر

بالامتراء ويجف بالترك والإهمال»)، هذه الكتابة إن هي إلا غثاء أو عمل هش قابل لأن تذروه رياح الطي والنسيان.

أقول بذلك كله تحمّسا وتحيّزا، ولكني أظل – بالطبع – مقتنعًا بأن السيادة هي للمخيالية كطاقة افتراضية كشفية في ميادين أحوال النفس الإنسانية وبواطن المجتمعات ومغاراتها، كما أن لها السيادة من باب موهبتها في تليين المفاهيم الفلسفية وتلطيفها ومد الفكر بمراتع الحركة والتشخيص.

موقفي الفكري المحرك، من جهة أساسية، لعملي الروائي، أصوغه اختصارًا كالتالي: الدراسات والقراءات التراثية المعاصرة عندنا صارت في غالبها الأعم تدور في الحلقات المكرورة، وتتسم بنزوع فلستيني، أي نافر من قيمتي الجمالية والفن، أو تصحيري في مجال حياة الفكر والتاريخ، فالتأليف والرسائل في التراث صار معظمها في زماننا يرهق كاهل هذا التراث نفسه بالمفاهيم الغليظة العويصة، أو بالنظريات المتهافتة في نقد العقل العربي ونقد النقد...إلخ. مع العلم أن أصحاب ذلك كله يشتركون في وهم جوب أرجاء التراث الشاسعة طولاً وعرضًا وعمقًا، ويحللون ما قبضوا عليه منها بمناهج لاتاريخية، يغلب عليها الانتقاء والادغام والتصريف بالجملة...ورأيي، الذي أعمل على ترجمته بالفعل، أن التراث بكل فروعه المكتوبة أو الشفوية، بالرغم من أنه سيظل موضوعًا للأطروحات والشهادات الجامعية، فإن إنعاش وجوده الصحي الحق لا يتيسر إلا بتحويل مواده وعجائنه إلى ورش للعمل الإبداعي، بحكم أن البعد الجمالي في كل تراث هو أبرز قيمه المميزة والأجدر والأبقى. وعندي إن الكتابة الروائية يلزم أن تنخرط إيجابيًا في تلك الورش الإبداعية بالرجوع إلى التراث الثقافي على النحو الذي ذكرت في شهادتي، كما بالتحلي بروح المبادءة والخلق والابتكار.



المحتويات

أسعار النسخ وقيمة الاشتراكات

الكويت ١دينار	مصر ٢جنيه	قطر ١٥ريالا
السعودية ١٥ريالا	السودان ٢٠٠ جنيه	سلطنة عمان١ريال
الأردن ١دينار	تونس ٢دينار	لبنان ٥٠٠٠ ليرة
سوريا ٥٠ ليرة	الجزائر ١٢٠دينارا	الإمارات ١٥درهما
البحرين ١دينار	اليمن١٥٠ريالا	المغرب ٢٠درهما

سعر النسخة خارج الوطن العربي ٣ دولارات أمريكية /٣ يورو

الاشتراك في الكويت ٥ دنانير

في الدول العربية ٨ دولارات أمريكية / ٨ يورو

خارج الوطن العربي ١٦ دولاراً أمريكيا. / ١٦ يورو

الاشتراكات

قسم الاشتراكات - مجلة العربي - وزارة الإعلام
ص.ب: ٧٤٨ الصفاة - الكويت الرمز البريدي ١٣٠٠٨
على طالب الاشتراك تحويل القيمة بموجب حوالة مصرفية
أو شيك بالدينار الكويتي باسم وزارة الإعلام.



مكتب العربي الرئيسي في الكويت

ص. ب ٧٤٨ الصفاة - الكويت - الرمز البريدي: ١٣٠٠٨
بنيد القار - قطعة ١ - شارع ٤٧ - قسيمة ٣
هاتف البدالة 86 / 82 / 2512081(00965)
فاكس: 2512044 (00965)
المراسلات باسم رئيس التحرير
P.O.Box: 748 / Al Safat Kuwait.
E.mail: alarabimag@alarabimag.net
www.alarabimag.net

مكاتب العربي في الخارج

القاهرة: الدقي - ٢٢ شارع البطل عدنان عمر صدقي
متفرع من شارع مصدق - هاتف: ٣٣٧٧٢٩٣٨ (٠٢)
بيروت: ص.ب ٧٠٨٢٧ أنطلياس / لبنان
هاتف: ٤٠٨٤٠٧ (٠٣) فاكس: ٤٠٥٠٧٢ (٠٤)

صدر من العربي

١٦- دراسات حول الطب الوقائي	مجموعة كتاب «يوليو ١٩٨٧»
١٧- خطاب إلى العقل العربي	د. فؤاد زكريا «أكتوبر ١٩٨٧»
١٨- المسرح العربي بين النقل والتأصيل	مجموعة كتاب «يناير ١٩٨٨»
١٩- الفلسطينيون من الاقتلاع إلى المقاومة	مجموعة كتاب «أبريل ١٩٨٨»
٢٠- أندلسيات	محمد عبد الله عنان «يوليو ١٩٨٨»
٢١- ماذا في العلم والطب من جديد؟	مجموعة كتاب «أكتوبر ١٩٨٨»
٢٢- الإسلام والعروبة في عالم متغير	د. عبد العزيز كامل «يناير ١٩٨٩»
٢٣- الطفل العربي والمستقبل!	مجموعة كتاب «أبريل ١٩٨٩»
٢٤- القصة العربية أجيال وآفاق	مجموعة كتاب «يوليو ١٩٨٩»
٢٥- تاريخنا... وبقايا صور	د. شاكر مصطفى «أكتوبر ١٩٨٩»
٢٦- الإنسان والبيئة صراع أو توافق؟	مجموعة كتاب «يناير ١٩٩٠»
٢٧- نافذة على فلسفة العصر	د. زكي نجيب محمود «أبريل ١٩٩٠»
٢٨- نظرات في الأدب والنقد	عبد الرزاق البصير «يوليو ١٩٩٠»
٢٩- الإسلام وضرورة التغيير	د. محمد عمارة «يوليو ١٩٩٧»
٣٠- الخليج العربي وآفاق القرن الواحد والعشرين	مجموعة كتاب «أكتوبر ١٩٩٧»
٣١- القصة العربية.	مجموعة من الكتاب «يناير ١٩٩٨»

٥٠- ثقافة الطفل العربي	مجموعة من الكتّاب «أكتوبر ٢٠٠٢»
٥١- الثقافة الكويتية أصداء وآفاق	د. سليمان العسكري وآخرون «يناير ٢٠٠٣»
٥٢- جمال العربية	فاروق شوشة «أبريل ٢٠٠٣»
٥٣- كلمات من طمي الفرات	نخبة من الكتّاب «يوليو ٢٠٠٣»
٥٤- مرفأ الذاكرة	مجموعة من الكتّاب «أكتوبر ٢٠٠٣»
٥٥- مستقبل الثورة الرقمية	نخبة من الكتاب «يناير ٢٠٠٤»
٥٦- فلسطين روح العرب الممزق	نخبة من الكتاب «إبريل ٢٠٠٤»
٥٧- مراجعات في الفكر القومي	د.محمد جابر الأنصاري «يوليو ٢٠٠٤»
٥٨- الأندلس صفحات مشرقة	نخبة من الكتاب «اكتوبر ٢٠٠٥»
٥٩- الغرب بعيون عربية (الجزء الأول)	نخبة من الكتاب «يناير ٢٠٠٥»
٦٠- الغرب بعيون عربية (الجزء الثاني)	نخبة من الكتاب «أبريل ٢٠٠٥»
٦١- المعرفة وصناعة المستقبل	د. أحمد أبوزيد «يوليو ٢٠٠٥»
٦٢- غواية التراث	د. جابر عصفور «أكتوبر ٢٠٠٥»
٦٣ - نبش الغراب «المجموعة الثانية»	محمد مستجاب «يناير ٢٠٠٦»
٦٤- دائرة معارف العرب	جار النبي الحلو «أبريل ٢٠٠٦»
٦٥- حوار المشارقة والمغاربة «الجزء الأول»	مجموعة من الكتاب «يوليو ٢٠٠٦»

حوار المشارقة والمغاربة

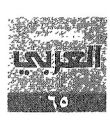
(الجزء الأول)

الطبعة الأولى:١٥/٧/٢٠٠٦
رقم الإيداع في مكتبة الكويت الوطنية :
Depository Number: 2006/359
ردمك: ٤ - ٢٨ - ٣٨ - ٩٩٩٠٦ ISBN: 99906-38-28-4

هذا الكتاب

إن قوة الثقافة العربية هي في وحدتها المتنوعة، وفي تنوعها الذي يتدفق كنهر نحو مصب واحد، فقد بزغ نورها مع الدين الإسلامي، وانتشرت بانتشاره، فهي لا تخص بلدًا بعينه، ولا شعبًا بمفرده، ولا جماعة عرقية مهما بلغت درجة أصالتها. وإنما تخص جماع روح هذه الأمة، فهي نتاج الباحثين عن جوهر الحياة، والغواصين في مياه الخليج العربي، وانطلاق القبائل المتعددة الأنساب في الصحراء العربية، وثمار الفلاحين ذوي الحرث والغرس على ضفاف أنهار النيل ودجلة والفرات وبردى، والرعاة الأشداء على جبال الأطلس، وهي تخص أبناء المدن، وبدو الواحات، ومدرسي القرى المعزولة، وتخص أيضًا تلك العرقيات والإثنيات المتعددة التي تعيش في وطننا العربي، والتي تجمعنا معها أواصر الجغرافيا والتاريخ، ووشائج الدين، الأكراد في الشمال والبربر في الغرب، والقبائل الإفريقية في الجنوب





حوار المشارقة والمغاربة (الجزء الأول)

وزارة الإعلام: مطبعة حكومة الكويت